# DIÁLOGOS EN EL SUEÑO

## MUSO

# MUCHÛ - MONDÔ
# DIALOGOS EN EL SUEÑO

Por el Maestro ZEN Muso (1.275-1.351)

(Diálogos entre el Maestro del Zen Muso
y el noble Tadayoshi, hermano menor del shôgun
Ashikata Takanji)

# PRIMERA PARTE

## 1. Espíritu que busca los bienes

**Pregunta**. – Es la gran compasión y la gran misericordia del Buddha dar a los seres vivos el placer extirpándoles el dolor. Pero entonces, ¿por qué razón el Buddhismo refrena la búsqueda de los bienes?

**Respuesta.** – En el mundo, aquellos que buscan los bienes, se entregan a los negocios o a la agricultura; o bien hacen planes en vistas de provechos y de tráficos, o bien explotan su talento artesanal o artístico, o en fin sirven de domésticos o de servidores. Aunque cada uno de sus actos sea diferente, sus intenciones son todas semejantes. Considerando su situación, me apercibo de que pasan toda su vida haciendo sufrir a su cuerpo y a su espíritu; al fin no obtienen nunca los bienes que buscaban. Inclusive si entre ellos hay quienes logran obtenerlos por azar, y gozan de ellos el espacio de una mañana, esos bienes serán o bien quemados, o arrastrados por el agua, o bien robados por un ladrón o embargados por algún funcionario. Suponiendo inclusive que alguien no se encuentre tales males durante su vida, sus bienes materiales no le siguen cuando su destino a llegado a término. Siendo dado que los pecados son mucho más numerosos cuanto más numerosas son las riquezas, ese entra forzosamente en la Mala Vía en su vida futura. ¿Qué tendría pues de superior esta «pequeña ganancia y enorme pérdida»?. La pobreza en esta vida es la retribución de las acciones avariciosas en la vida anterior.

Algunos ignorando esta razón, piensan que hay pobres que lo son porque son torpes en su manera de vivir. Si uno no ha tenido causa auspiciosa en una vida anterior, la parte de dicha no será abundante, aunque uno hubiera aprendido toda suerte de maneras de pasar su vida y a comportarse según éstas. Sépase bien, uno no es pobre por torpeza en su manera de vivir, sino únicamente uno es torpe en su manera de vivir por carencia de una parte de dicha. Ocurre que algunos guardan rencor a sus señores, bajo pretexto que su miseria es causada por estos señores que no les acuerdan los favores que debieran acordarles. O bien, otros se irritan, juzgando que si son pobres es porque el feudo cuyo control les pertenece les ha sido arrebatado por otro. En estos casos también, la razón de su pobreza no es ni la carencia de favores, ni el arrebatamiento de su feudo. Es a su karman de pobreza a quien deben no haber recibido los favores que habrían debido recibir y el que no puedan controlar el feudo que habrían debido gobernar. De hecho, siendo así las cosas, por poco que uno rechace solamente la codicia que hace buscar los bienes, la parte de dicha de cada uno estará de modo natural plenamente asegurada. Tal es la razón por la cual, en el Buddhismo, se refrena la búsqueda de los bienes. Ahora bien, prescribir no buscar los bienes no equivale a exigir que uno sea pobre.

Antaño en la India, el opulento Sudatta perdió su dicha al envejecer y agotó todos sus medios de vida. No le quedaba ningún miembro de su familia. Permanecía solo con su esposa. Aunque no tuviera ya ni riqueza ni tesoro, disponía a pesar de todo de numerosas despensas, pero todas estaban vacías. Mientras estaba ocupado en registrar en estas despensas con la esperanza de encontrar algo, he aquí que tuvo la suerte de encontrar una medida de sándalo. Se puso contento, pensando que iban a poder prolongar su vida en dos o tres días cambiándola por cuatro medidas de arroz. Pero teniendo algo que hacer inmediatamente, Sudatta partió. Entretanto vino Sâriputra al domicilio de Suddata para solicitar una limosna. Entonces, la mujer de Sudatta tomó una de las cuatro medidas que había obtenido a cambio de su medida de sándalo y se la ofreció. Después, vinieron a su vez

Mahâ-maudgalyâyana y Kâsyapa quienes le pidieron también limosna. Entonces, ella les ofreció también una medida de arroz a cada uno. De modo que ya no le quedaba más que una sola medida de arroz. Cuando estaba pensando así que su marido y ella podrían sobrevivir al menos ese día con aquella única medida, he aquí que llegó a su vez el Tathâgata (el Buddha). Ella no tenía ninguna razón para lamentar esta última medida más que las otras e inmediatamente le hizo don de ella. Mientras que Sudatta estaba todavía ausente ella se afligía pensando en lo que iba a hacer en el momento de su regreso, cuando estuviera tan fatigado. Por otra parte, estaba confusa, y temía ser regañada por Sudatta quien ciertamente le diría que ofrecer al Buddha y a los monjes depende de las circunstancias, del momento; que en su situación actual, apenas sin poder sobrevivir, no habría debido ofrecer las cuatro medidas. Así se puso a llorar. Entonces, de regreso Sudatta en su casa se intrigó al ver a su mujer llorando y le preguntó cuál era la razón. Ella le contó las cosas tales como habían pasado. Al oír aquello, Sudatta le dijo: «uno no debe lamentar ni el cuerpo ni la vida misma por los Tres Tesoros (El Buddha, el Dharma, y el Shanga), y aunque murieran de hambre al instante, ¿cómo podrían lamentar por su cuerpo sacrificar las cosas materiales?». Admiró que ella hubiera pensado de ese modo extraordinario. Entonces decidieron volver otra vez a sus despensas con la esperanza de encontrar todavía por azar alguna cosa semejante a la medida de sándalo de la otra vez. Cuando se aprestaban a entrar en una despensa vacía, descubrieron que las puertas de todas las despensas estaban cerradas y no pudieron abrirlas. Inquietos, echaron abajo las puertas y encontraron cada despensa completamente llena, como antaño, de toda especie de tesoros: arroz, monedas, sedas, oro, plata, etc. Desde entonces, sus parientes les rodearon de nuevo y volvieron a ser tan ricos como antes.

El retorno de esta parte de dicha, no es una retribución que el Buddha habría hecho por las cuatro medidas de arroz. Eso se debía solamente al espíritu desinteresado y puro de los dos esposos Sudatta. Si alguien es desinteresado así, inclusive en

periodo de decadencia, su dicha virtuosa infinita será inmediatamente satisfecha. Suponiendo que uno no tenga un espíritu tal desde su nacimiento, cuando se toma por modelo el corazón de los esposos Sudatta, apartando el espíritu de búsqueda de los pequeños bienes, ¿porqué pues no iba uno a obtener un gran provecho igual?. Ahora bien, si uno busca los bienes con codicia, sin tomar como modelo el espíritu de Sudatta, esperando solamente obtener felicidades semejantes a la suya, no solamente no obtendrá ningún gran provecho en esta vida, sino que no podrá evitar entrar en la vía de los pretas-por-siempre-hambrientos en una vida futura.

## 2. Vía sin Superior más bien que dicha mundanal

**Pregunta. –** Puesto que buscar la dicha por acciones mundanas es causa de pecado, esto debe estar verdaderamente prohibido. Pero, por el contrario, la prosternación ante el Buddha y las deidades y la recitación de los sutras y las encantaciones para obtener la dicha pueden ser también condiciones favorables [a la salvación]. ¿Debe la prohibición entonces ser mucho más flexible en este caso?.

**Respuesta. –** Si se trata de condiciones favorables [a la salvación], se puede decir que son superiores a una búsqueda de dicha por actos mundanos. Sin embargo, el ignorante, tal que un hombre que busca la dicha mundana, no vale la pena que se hable de él ni de una manera ni de otra. Y sobre todo, ¿acaso no es necio aquel que busca en vano la dicha mundana por la recitación de sutras y de encantaciones, sin buscar la Vía Superior, aunque encuentre, en su vida humana excepcional, el Dharma del Buddha tan difícil de encontrar?. Un Antiguo ha dicho: « Si uno ignora las pasiones en medio de los fenómenos mundanos, tal es el Dharma del Buddha. Si uno provoca las pasiones en el Dharma del Buddha,

tal es el fenómeno mundano... ». Inclusive aquel que ha realizado él mismo el Despertar practicando el Dharma del Buddha y que ha hecho grandes votos por la salvación de los seres vivos, si provoca pasiones de apegos en el Dharma del Buddha, no puede realizar ni provecho para él ni provecho para los demás. Con mayor razón, si uno se prosterna delante del Buddha y de las deidades, si uno recita sutras y pronuncia encantaciones no para retirarse del mundo ni para el provecho de los seres vivos, sino solamente por avidez, con miras a una búsqueda de reputación y de riquezas, ¿cómo iba a estar uno en comunión con el pensamiento misterioso [del Buddhismo]?. Sí, al contrario, todo eso se hace con el fin de practicar el Dharma del Buddha, alimentando el cuerpo y la vida, y es una estratagema para conducir a los seres vivos, inclusive si varios de estos actos son mundanos, todo devendrá raíz de bien. Por otra parte, si uno ha llegado a la comprensión del Dharma del Buddha en el curso de esta vida mundana, los actos mundanos que uno hizo antes devendrán no solamente una condición de provechos para los seres vivos y una ayuda en la práctica del Dharma, sino una acción magnífica de liberación misteriosa. Es en este sentido como el Saddharmapundarîka Sûtra declara que nada podría contravenir el aspecto real, ni siquiera la vida corriente e industriosa.

## 3. La dicha verdadera llega sin que uno la busque

**Pregunta. –** ¿Qué sentido debe darse a esta expresión: «Existe una distinción entre con-pérdidas y sin-pérdidas en los karmas de dicha»?.

**Respuesta. –** El karman [el acto] significa [y pone de manifiesto] la causa. Así, el karman recubre el bien y el mal. Cultivar la raíz de bien es un acto causal que tiene por fin la obtención de una retribución dichosa. Pérdida significa pasión.

Puesto que el bien practicado buscando una retribución dichosa en los mundos humano y celeste está manchado por la avidez, a eso se llama raíz de bien con-pérdidas. Volver aunque sea una mínima práctica de bien únicamente hacia la Vía-sin-Superior, sin desear la dicha mundana, a eso se le llama raíz de bien sin-pérdida. Eso no significa que haya distinción entre con-pérdida y sin-pérdida en la raíz de bien misma. Si el espíritu del practicante del bien tiene pérdida, todas las raíces de bien practicadas por él devienen actos dichosos con-pérdidas. La denominación de «espíritu con-pérdidas y sin-pérdida» fue aplicada según la categoría mental de los hombres. En la doctrina Buddhista se ha resumido en cuatro frases: 1) Espíritu con solamente pérdidas. Es lo que se llama «espíritu del ignorante y del heterodoxo»; 2) Espíritu sólo sin-pérdida. Es lo que se llama «espíritu de los dos Vehículos (yanas)»; 3) Espíritu sea con-pérdidas sea sin-pérdida. Es lo que se llama «espíritu de bodhisattva»; 4) Espíritu ni con-pérdidas ni sin-pérdida. Es lo que se llama «Espíritu de Buddha». Se ha interpretado así el espíritu con-pérdidas y sin-pérdida, dando de ello una imagen con la ayuda de cuatro frases, a fin de hacer conocer las diferencias que existen entre las categorías mentales del ignorante, del Pequeño-Vehículo, del Gran-Vehículo, etc.

## 4. Medio de matar la avidez

**Pregunta. –** Yo no pongo en duda que si uno abandona la búsqueda ávida de la dicha, vendrá por ella misma una recompensa dichosa. Sin embargo, matar esta avidez no es fácil. ¿Qué hacer?.

**Respuesta**. – Si la intención de matar la avidez es tan fuerte como el deseo de ser dichoso, no puede decirse que «matar esta avidez» sea difícil. Sin embargo, si uno intenta abandonar la avidez, pensando alcanzar así una dicha enorme por abandono de

la avidez, entonces uno no difiere de aquel que busca la dicha imaginando artimañas de provecho, etc. Yo no rechazo solamente la búsqueda de una recompensa dichosa condicionada. Me explico: puesto que los dos Vehículos (el Hinâyâna y el Mahâyâna) tienen la avidez de desear el Nirvâna del no-actuar, permanecen todavía en un «espejismo de castillo» [el Buddha hizo aparecer un castillo en espejismo a fin de que los peregrinos avancen sin desmayo. (Imagen sacada del Saddharmapundarîka)]. Puesto que inclusive los bodhisattvas pertenecientes a los grados de los tres sabios y de los diez santos no se han desecho todavía completamente de la avidez hacia el Dharma, la gran Sabiduría del Despertar maravilloso no se les muestra. Sí uno abandona sobre el terreno todas las avideces mundanas y no-mundanas, entonces la reserva inagotable del Fondo se abrirá inmediatamente, exponiendo al exterior de sí-mismo un tesoro de acciones magníficas infinitas y de éxtasis sin medida. De todas maneras si uno es ávido, ¿porqué no lo es más?. Si alguien presenta esta gran avidez, no desea el fruto extremo del Hinâyâna, ni envidia un grado superior de bodhisattva, con mayor razón, ¿porqué iba a desear una recompensa dichosa humana o celeste?.

## 5. No buscar la dicha ni siquiera para la Vía.

**Pregunta. –** ¿Porqué aquel que no puede habitar bajo los árboles ni sobre las rocas ni alimentarse de los productos del bosque ni cubrirse de follaje como hacían los Antiguos debería desechar la búsqueda del bien favorable a la práctica de la Vía del Buddha, alimentando así su cuerpo y su vida durante algún tiempo?.

**Respuesta. –** Inclusive si buscar los bienes favorables a la Vía es ciertamente diferente de la avidez mundana, uno está contento cuando los ha obtenido. Si no, uno se lamenta. No acaba de obtenerse uno por azar, cuando ya viene a echarse en falta otro. No importa que uno tenga todo lo que le es menester para el momento, siempre se piensa en después. Si uno pasa los días y recorre los meses, molesto por una expectativa alterada eso deviene más un obstáculo para la Vía, pero nunca una ayuda para ésta. Así, cuando llegue la vida-y-muerte, ¿acaso podréis decir: «Yo he buscado los bienes para la Vía y así mi práctica no ha podido madurar. Acuérdame todavía un poco más de vida. Después de haber madurado mi práctica moriré »?.

Un Antiguo ha dicho: « La comida no sirve más que para mantener el espíritu. Las vestiduras no están destinadas más que a proteger del frío... ». Por pobre que uno sea, uno tiene, a pesar de todo, algunas vestiduras y comida que le permiten sobrevivir y protegerse del frío. Inclusive si las vestiduras y la comida no son en abundancia no tienen nada que ver a pesar de todo con los productos ofrecidos por el bosque ni con la vestidura hecha con follajes con los cuales se contentaban los Antiguos. Si uno practica la Vía sin prestar atención a su cuerpo ni a su vida, gracias a la protección de los Tres Tesoros y de las deidades, inclusive si uno no ha tenido causa dichosa de una vida anterior encontrará suficientes vestidos y comida. Eso ayuda a la práctica de la Vía. En el momento en que el gran Maestro Denkyô iba a morir, el gran Maestro Bettô fue junto a él y le dijo: «Puesto que gracias a

vuestra virtud a los monjes no les faltaron ni vestiduras ni comida durante vuestra vida, no encontraron obstáculo para practicar la Vía. Después de vuestra muerte, si las finanzas de nuestra «montaña» vinieran a flaquear, la práctica de la Vía de nuestros monjes también flaquearía. Os suplico pues que nos digáis algo sobre este particular». El gran maestro Denkyô respondió: «En las vestiduras y la comida no hay espíritu de la Vía. En el espíritu de la Vía hay vestiduras y comida... ». Si uno comprende estas palabras claras, es necio decir que uno busca los bienes para la Vía.

## 6. La plegaria y su eficacia milagrosa

**Pregunta. –** El Buddha y Bodhisattva hicieron el voto de satisfacer todos los deseos de todos los seres vivos. Inclusive si estos seres vivos no hacen plegaria, el Buddha y Bodhisattva deben socorrer a los desdichados quitándoles sus sufrimientos. Pero, cuando veo el estado de los seres vivos durante las épocas de decadencia, me pregunto ¿porqué es tan raro que sean oídos a pesar de todo el fervor de su plegaria?.

**Respuesta. –** Hace treinta años yo me hice esta misma pregunta. Entonces yo vivía solo en Usumiwa en la provincia de Jôshu, un día a comienzos de mayo salí a mendigar fuera de la ermita. La lluvia no había caído desde hacia mucho tiempo y los arrozales y los campos aparecían todos como una llanura arrasada. Esta visión suscitó en mí una misericordia profunda. En el fondo de mí mismo, yo pensaba: «¿Cómo el rey Nâga no sentirá misericordia delante de todo esto?». Al mismo tiempo, reflexionaba. «Por mucho poder de hacer llover que tenga el rey Nâga, no se muestra misericordioso para con el hombre. Por muy misericordioso que yo sea para con el hombre, no tengo la virtud de hacer llover. El Buddha y Bodhisattva deben tener un poder

para hacer llover mucho mayor que el del rey Nâga y también una misericordia mucho más profunda que la mía. ¿Pero porqué, entonces, no preserva al hombre de tales sufrimientos?. Si se supone que los beneficios del Buddha no son acordados porque los actos de los seres vivos no son bastante buenos, entonces todos los sufrimientos que encuentra el ignorante son el precio de sus actos, y si el Buddha no puede salvarle de este precio de sus actos, cuando se pretenda entonces que el Buddha y Bodhisattva satisfagan el deseo del ignorante, será falso. Si se me quisiera afirmar que lo que se explica en la enseñanza santa no es falso, [yo respondería] que no conozco el pasado, pero veo lo que pasa en el presente: nadie me parece tener su deseo satisfecho, bien sea noble o plebeyo, bien sea perteneciente a una clase superior o a una clase inferior. Por mucho que el Tathâgata Bhaisajyaguruvaidûryaprabhâsa [Buddha en medicina] haya hecho el voto de destruir la enfermedad en los seres vivos, cuando miro en torno a mí constato que hay pocas personas que no están enfermas. Por mucho que el bodhisattva Samantabhadra [Samantabhadra y Manjusrî son los dos bodhisattvas que ayudan a la instrucción del Tathâgata; El primero se encarga de la práctica y el segundo de la sabiduría] haya hecho el voto de servir a todos los seres vivos obedeciéndoles, cuando miro en torno a mí, constato que son numerosos los humildes que no tienen ningún pariente vasallo a su servicio. Inclusive, si yo escogiera al azar una familia servida por varios de sus miembros vasallos, me pregunto quién sería Samantabhadra, [pues] no hay nadie que plazca al soberano. Antaño había grandes Maestros y monjes virtuosos acompañados de prodigios y que se esforzaban en aliviar los sufrimientos de los seres vivos. Pero puesto que los tiempos antiguos eran mejores y la recompensa otorgada al hombre más grande que hoy en día, se habría debido prescindir de los prodigios que acompañaban a los grandes Maestros y a los monjes virtuosos.

Al presente el mundo deviene cada vez más manchado y la dicha del hombre cada vez más efímera. Así pues es justamente ahora cuando aquellos que poseen un poder milagroso son más

preciosos. Entonces, ¿porqué no aparecen? ¿Será quizá porque, como se pretende, han «entrado en extinción» (Nirvâna) o bien «en concentración»?. Estas preguntas se me planteaban a mí de toda suerte de maneras. Sin embargo, no era ese el problema más importante y no me di ninguna preocupación al respecto. Más tarde, después de uno o dos meses, una cosa me volvía siempre a la memoria. Antaño el poeta Saigyô había pedido hospitalidad en la fonda nombrada Eguchi, pero el fondero se la había negado. Saigyô compuso entonces una poesía:

« ¡ Tu corazón no puede ser tan duro!
¡Tu corazón no puede odiar a todo el mundo!
¡Oh tú que niegas la hospitalidad pasajera ! »

Al oírle, el fondero respondió por otra poesía.

« ¡ Sabiendo que tu mismo odias al mundo,
He pensado que es menester
Que no te apegues a la hospitalidad de un momento !
».

En general se llama compasión a una condición que mantiene un apego falso. Así lo que contraviene a nuestra voluntad en este mundo, si no sentimos compasión hacia los demás, devendrá una ayuda para salir de la vida-y-muerte.

Antaño vivía en Lo-yang un erudito eminente, especialista de los libros no-buddhistas. Frecuentemente mantenía a su joven hijo cerca de él a fin de enseñarle a leer. Cuando debía irse a su oficina administrativa, le ordenaba leer sus cartas durante su ausencia. Le levantaba, y después le sentaba sobre una viga a la cual le ataba con una cuerda. La abuela del niño tuvo piedad de él; inmediatamente salido el padre, le bajaba de la viga abrazándole para dejarle jugar por algún tiempo. Justo en el momento de volver el padre, le volvía a poner sobre su viga como antes. En el espíritu del niño la disciplina de su padre era odiosa y la compasión de su abuela infinitamente dulce. Cuando fue mayor, sucedió a su padre

en la profesión familiar gracias a sus estudios cotidianos y fue elevado al rango de secretario ministerial. En esta época, al contrario de lo que pensaba en su infancia, la disciplina de su padre, que había encontrado odiosa, le había sido benéfica, mientras que la dulce compasión de su abuela se le aparecía ahora como habiendo sido un enorme perjuicio. Esta historia que yo había oído, me vuelve de nuevo al espíritu a propósito del problema que debatimos.

Aunque el Buddha y bodhisattva hayan hecho toda suerte de votos, si uno quiere buscar bien su verdadera intención, entonces su deseo era solamente sacar a los ignorantes de los laberintos de la transmigración sin-comienzo a fin de conducirlos a las orillas del Despertar puro que cada uno posee en su fondo. Pero, por el contrario, es el deseo del ignorante el que es la causa de su transmigración. Así pues, ¿acaso podría uno llamar a la satisfacción de un deseo tal «misericordia de santo»?. No obstante el Buddha y bodhisattva realizan temporariamente el deseo del ignorante a fin de conducirle gradualmente al comienzo según su carácter y lo que desea. Pero los santos no deben realizar los deseos de aquellos que, una vez realizados sus deseos, devienen orgullosos, amorales, e impertinentes, cayendo así en un apego cada vez más grande. Estos deseos no-realizados serán así para ellos un provecho gracias a los santos. Es por lo que la ineficacia misma de la plegaria del ignorante, en periodo de decadencia, es signo de eficacia. Por ejemplo, eso puede ser comparado a un médico que cuida a un enfermo. Le hace beber un medicamento amargo o le ordena aplicarse un cauterio. El enfermo, si es necio, no comprende el sentido de esto, y dice: «Si he solicitado un tratamiento médico es para hacer cesar mi sufrimiento físico y el tormento de mi espíritu. Ahora bien, ahora el médico me aporta sufrimientos suplementarios con su tratamiento. Este hombre carece de compasión». En realidad el médico no carece de compasión, es el enfermo el que se equivoca. Todos los sûtras se terminan por un capítulo que da la manera de ir a hacer conocer y a propagar este sûtra. Todas las deidades y los santos expresan en él un voto: «Acordaremos nuestra protección a aquellos que

poseen este sûtra, les evitaremos los accidentes, les procuraremos tesoros, y haremos cesar sus sufrimientos causados por la enfermedad... ». Cuando reflexiono en el sentido de este voto, pienso que significa que si el practicante del Dharma es molestado en su ascesis por sufrimientos debidos a los actos de su vida anterior, si se le quitan esos sufrimientos entonces se le impide cansarse. Por supuesto no han pronunciado este voto para aquellos que no practican sinceramente el Dharma, que están en el error y son amorales, y que no hacen plegaria sino por reputación y sus riquezas mundanas o para evitar los accidentes. Observando bien todo eso, descubro que es verdad que la plegaria del hombre en periodo de decadencia no tiene ninguna eficacia.

Antaño, una monja venerable fue al templo de Kiyomizu. Se prosternó respetuosamente y repitió. «Deseo, oh Avalokitesvara de grandísima misericordia, que arrojéis rápido de mi espíritu esta cosa que detesto». Alguien, junto a ella, la oyó; intrigado le preguntó cuál era el sentido de su plegaria. Entonces ella respondió: «Siempre me han gustado los nísperos. Pero sus pipas, tan numerosas, me molestan. Así, he venido a suplicar aquí cada año a comienzos de mayo, a fin de que los nísperos no tengan ya pipas, pero mi plegaria no da ningún resultado». Esta historia corrió de boca en boca y todos aquellos que la oían la encontraban ridícula. A todo el mundo le importunan las pipas al comer nísperos, pero nadie va por eso a plegar a Avalokitesvara. Sin embargo cuando miro en torno a mí, constato que inclusive aquellos que se prosternan delante del Buddha y de las deidades, que plegan por ellos mismos leyendo sûtras y haciendo Dhâranî [una suerte de dikre] no lo hacen ciertamente para alcanzar la Vía-sinSuperior. Creo que plegan solamente para guardar su dicha mundana, obtener una larga vida y evitar los infortunios. Si ello es así, ¿porqué habría de encontrarse ridícula la monja por su plegaria en pro de la supresión de las pipas del níspero?. Eso se parece a ir a mendigar una migaja en casa de un hombre rico. Una petición tal también podría hacerse a un hombre que no fuera rico. Sin embargo, la razón de una petición tan ínfima de una sola migaja podría explicarse en el caso de un hombre rico solicitado

para una suma importante, que no pudiera darla a causa de su avaricia. A diferencia de un hombre rico de este mundo, el Buddha y Bodhisattva tienen una grande y vasta misericordia. Han enseñado a desear alcanzar la Vía-sin-Superior evitando plegar por la dicha y una larga vida condicionadas, en este mundo. Por consecuencia, aquellos que no plegan más que por asuntos de este mundo, al venerar al Buddha y a las deidades, son más necios que aquel que va a pedir una migaja en casa de un hombre rico.

A aquellos que viven en el Estado situado al Norte no les falta comida, y tienen siempre a su disposición arroz, inclusive si no lo cultivan en arrozales o en su campo. Llevan vestidos espléndidos sin tejer nunca ni damasco ni brocado. Tienen una vida de mil años de larga y ninguno de ellos muere a mitad de camino. Los reyes humanos se dividen en cuatro categorías: Que-hace-girar-la-Rueda -de-oro, -de-plata, -de-cobre, y -de-hierro. El primero, el rey santo Rueda-de-oro obtiene la mayor recompensa humana dichosa, gobierna los cuatro universos y recibe los siete tesoros. Su vida es infinitamente larga: 80.000 años. El mundo del deseo está dividido en seis cielos de los cuales el primero se llama: cielo de los cuatro reyes, y es la residencia de los cuatro Dioses-Reyes como Vaisravana, etc. A ellos nunca les falta la dicha. Su vida dura 500 años calculados sobre la base de 50 años del mundo humano por uno de sus días y una de sus noches. El segundo se llama: cielo Trâyastrmsa situado en la cima del monte Sumeru cuyo Dios-Rey es Sakra devânâm Indra. Los cuatro DiosesReyes como Vaisravana, etc., seguidos por el sol, la luna y las estrellas forman la familia de Sakra devânâm Indra. ¿Acaso su retribución sería menor?. No, su vida dura mil años calculados sobre la base de 100 años humanos por uno de sus días y una de sus noches. Los Cuatro Cielos superiores que siguen tienen una retribución todavía mejor y cada una de sus vidas es dos veces más larga. La vida en el Sexto Cielo: Paranirmitavasavartinas dura 16.000 años, calculados sobre la base de 1.600 años humanos por uno de sus días y una de sus noches. Aunque uno pueda llamarlos «deidades», a pesar de todo nacen todavía en el mundo del deseo y al fin de su vida y de su dicha no pueden escapar a la pena de las cinco decrepitudes. Por

encima de este mundo del deseo hay el del Formal y el del No-Formal. Los tres juntos constituyen lo que se llama el triple mundo. Las deidades que pertenecen a este mundo del Formal tienen todas un aspecto incomparable y un cuerpo luminoso. El rey brahmánico habita el primer Cielo del éxtasis y es el rey que gobierna el triple mundo. Su vida dura el espacio de un kalpa y medio. Inclusive los tres desastres que vendrán en la época del kalpa de la destrucción, no alcanzarán al cuarto Cielo del éxtasis. La vida en el Cielo Vrhatphala [el mejor cielo donde el ignorante puede renacer. El santo solo puede renacer en los cielos más altos], que es un grado en el cuarto Cielo del éxtasis, dura 500 kalpa. Hay cuatro grados de profundización en el mundo del No-Formal. Aquellos que nacen allí no tienen cuerpo, por lo tanto los asuntos de vestido, comida, dinero, tesoro, etc., no les conciernen. En cuanto a su vida, en el primer Cielo dura 20.000 kalpas y en el cuarto, el Cielo de la no-consciencia, dura 80.000 kalpas.

Aunque estas retribuciones sean dichosas, todas están basadas sobre una buena causa condicionada y han sido obtenidas gracias a una concentración con pérdidas es por lo que su dicha y su longevidad tienen límites y por lo que acaban por transmigrar en malos destinos. Así el Saddharmapundarîka Sûtra declara: «El triple mundo no conoce la quietud; es como una casa en llamas... » En consecuencia el sabio no busca tales retribuciones. Inclusive si la retribución que reciben aquellos que nacen en este mal mundo de las cinco ciénagas nos parece excelente, no puede ser comparada a la de las gentes del Estado situado al Norte, ni, con mayor razón, a la de las deidades. Aunque haya gentes que viven mucho tiempo, es raro alcanzar cien años. Pero inclusive cien años no equivalen más que a un solo día y una sola noche del Cielo Trâyastrmsa. Con mayor razón, si uno los compara a los 80.000 kalpas del Cielo de la no-consciencia, no pueden pretender valer siquiera una mota de tiempo. Así pues, ¿qué diferencia podría haber entre plegar al Buddha y a las deidades por una retribución tan pequeña [como es una «larga vida humana»] y plegar como la monja por la supresión de las pipas en el níspero?. ¿Acaso no es estúpido entrar más tarde en un mal destino porque uno se haya

pasado esta vida en vano plegando a fin de obtener una pequeña retribución, inclusive si esta plegaria es eficaz, mientras que, inclusive, si uno no llega a realizar el Despertar verdadero enseguida, si uno busca solamente la Vía-sin-Superior por la plegaria que hace, la desdicha desaparecerá por sí misma y uno podrá gozar de una dicha suficiente no solamente en esta vida, sino también en las vidas y épocas futuras, en virtud de una raíz de bien propia y con la fuerza de la protección del Buddha y de las deidades?.

Aunque el Buddha fuera omnipotente, le era imposible: 1. – salvar a los seres vivos incondicionados; 2. – poner fin al mundo de los seres vivos; 3. – transfigurar un karman definitivo. «Karman definitivo» significa: una retribución, buena o mala, obtenida por actos causales buenos o malos, cometidos en una vida anterior. A pesar de su poder, ni el Buddha ni Bodhisattva pueden modificar una tal retribución, definitiva, de los actos cometidos en una vida anterior. Belleza o fealdad de una silueta, grandeza o fragilidad de la dicha, longevidad o brevedad de la vida, pertenencia a la clase noble o a la plebeya, todos son karmas definitivos, que corresponden a los actos causales cometidos en una vida anterior. Tchonang-tsen y las gentes de su escuela pensaban que pobreza, riqueza, nobleza y plebeyez eran las cuatro naturales porque no sabían que dependen de los actos causales cometidos en una vida anterior. En el Buddhismo no se piensa así. Si aquel que ha obtenido el mal fruto de una mala causa proveniente de una vida anterior, no comete malas acciones en esta vida con conocimiento de esta verdad, no dejará de obtener el buen fruto en el porvenir. Pero rarísimamente se cumplen acciones que serán causas de bien en el porvenir, mientras que se busca por toda especie de maneras modificar la retribución actual inmutable. ¿Acaso no es necio esto?. Eso se parece a un campesino que hubiera cultivado su arrozal de la manera siguiente: en la primavera lo dejó, omitiendo ponerle abonos, regarle, y sembrar en él. Llegado el otoño, le es difícil cosechar ni siquiera paja, a pesar del semblante de arroz que ha brotado, ¿podrá, con mayor razón, cosechar arroz?. En esa hora, aunque el campesino, presa de lamentos, se ponga a regar y

a echar abonos por primera vez, eso no podría tener ninguna eficacia. Así pues, es necio ocuparse ahora del arroz cuando es otoño diciéndose: «si por azar... si por azar». Ahora bien, si cultiva mejor al año que viene, sabiendo que es únicamente por no haberse cuidado en el momento requerido de la cultura de primavera por lo que no ha sacado ningún provecho en el momento de la cosecha de otoño, no tendrá ya nunca pérdidas semejantes a las de ese otoño.

Un sûtra afirma, a propósito del poder del Buddha y del Dharma, que el karman definitivo puede ser igualmente modificado. También se dice que ni siquiera el poder del Buddha puede acabar con la fuerza del karman. Si uno permanece en el pensamiento verdadero haciendo que se den media vuelta las pasiones vulgares ordinarias y si uno practica con sinceridad, sostenido por el poder del Buddha y del Dharma, deseando transformar la retribución actual por medio de la plegaria, bien sea para hacer mejor nuestra práctica de la Vía, o bien para el provecho de los demás, es cierto que así inclusive el karman definitivo será modificado. Es por lo que el sûtra afirma que el karman definitivo puede ser igualmente modificado. Pero si uno plega para obtener la prolongación de su vida y mantener su dicha, obedeciendo a un apego debido a las pasiones vulgares, ese es un deseo que no puede ver su realización, pues no corresponde al espíritu del Buddha. Es así como se dice que ni siquiera el poder del Buddha puede acabar con la fuerza del karman. El Buddha declaró: «Los Buddhas hacen de la gran misericordia su Substancial. Es por lo que sienten compasión hacia todos los seres vivos como si fueran su hijo único». Si el poder del Buddha pudiera acabar con la fuerza del karman entonces nadie caería en la mala vía. Y ninguno de cuantos nacen en el mundo cenagoso sentiría tampoco sufrimiento alguno.

En vida misma del Buddha, el príncipe Virûdhaka, desde su subida al trono, masacró a 99.900.000 miembros de la tribu Sâkya, su enemiga. El venerable Mahâ-maudgalyâyana [uno de los diez principales discípulos del Buddha. Es conocido por sus prodigios]dijo al Buddha: «Puesto que la gran misericordia del

Buddha consiste en hacer escapar a los seres vivos del sufrimiento, sin que El haya de tener en cuenta sus propios lazos de afecto y sin que haga distinciones, entonces vos deberéis salvar inclusive a los extranjeros si éstos encuentran tales desastres. Y no obstante aquellos que son masacrados hoy pertenecen todos a vuestra tribu; ¿porqué entonces, con mayor razón, no los salváis?». El Buddha respondió: «No puedo salvarlos, pues su destrucción se debe al karman de una vida anterior». Entonces, aunque Mahâ-maudgalyâyana hubiera escuchado atentamente las palabras de la «boca-de-oro», continuó interrogándose, y usando después de su poder milagroso, logró conducir hasta el Cielo de los cuatro reyes a 500 personas que habían podido escapar a la masacre, y allí los ocultó debajo de un pote que había agrandado, pensando que así estarían a cubierto. Volviendo después junto al Buddha, le contó esta historia. El Buddha le dijo entonces: «La fuerza del karman se hace sentir por todas partes, sin distinción de lugar, y el milagro no puede nada contra él. Aunque tu estés orgulloso de tu acto, esas 500 personas han muerto todas en el pote». Entonces, volando hasta allí, Mahâ-maudgalyâyana descubrió que el Buddha había dicho la verdad. Este caso no es el único contado en los sûtras y los sâstras. ¡Sabez bien que la fuerza del karman no puede ser modificada finalmente!.

## 7. La protección de las deidades y del Buddha

**Pregunta. –** Si el poder del Buddha y del Dharma no puede modificar fácilmente el karman definitivo, ¿en qué sería benéfico el Dharma [la Ley] del Buddha?.

**Respuesta.–** Existen diferentes especies de karman. El karman que aporta una retribución inmediata en esta vida se llama: karman-en-esta-vida. El karman que aporta una retribución a recibir en la vida que seguirá inmediatamente a ésta se llama:

karman-siguiente-a-esta-vida. El karman que aporta una retribución en una vida siguiente a la precedente citada se llama: karman-siguiente-en-segundo-a-esta-vida. Si se trata de un karman más ligero que los tres que acabamos de citar, aportará una retribución no importa cuando según las circunstancias. Este karman se llama: karman-indefinido. Aunque la retribución llega lentamente o rápidamente según el karman sea ligero o pesado, los actos ya cometidos no pueden ser simplemente borrados sin aportar su retribución. ¿Cómo iba a poder uno borrarlos sin el poder del Buddha y del Dharma?. Aunque ese poder existe, si los seres vivos no buscan la piedad y la contrición, no pueden borrarlos. Eso recuerda a Jîvaka y Pien-ts'io, quienes, aunque fuesen buenos médicos, eran impotentes para vencer la enfermedad. Pero si después de haber pedido consejo a un médico, un enfermo tiene la voluntad de cuidarse, entonces ve que su sufrimiento se detiene pronto. Ocurre lo mismo con el Buddha, que no puede vencer el karman de los seres vivos ni modificarle. Teniendo el conocimiento de las causas y de las condiciones de los diversos karmas y retribuciones de los seres vivos gracias a su Sabiduría omnipenetrante a través del pasado, del presente, y del porvenir, el Buddha declaraba que el sufrimiento de la pobreza miserable se debe a los actos causales de la avaricia, que una vida corta paga las matanzas de seres vivos, que una deformidad es causada por la no-paciencia, que pertenecer a una clase baja es la retribución de aquellos que se mofan de los demás. Así pues, si durante mucho tiempo uno deja de cometer tales actos causales, lamentando las faltas anteriores según esta enseñanza, ¿porqué no habría de modificarse inclusive un karman definitivo?.

Cuando miro alrededor de mí, constato que hoy día las gentes no plegan al Buddha y no se prosternan delante de las deidades sino con miras a obtener una parte de dicha y a prolongar su vida, al tiempo que conservan en ellos pensamientos malos y que no cometen sino malas acciones de la mañana a la noche. Si esto es así, ¿cómo van a poder tener ni siquiera una ínfima parcela de todo eso?. Está prohibido depositar inclusive ofrendas en el gran santuario de Ise [el santuario shintoista más importante del Japón;

está dedicado a la deidad Gran-Augusto-Kami-Iluminante-del-Cielo] y recitar allí letanías y encantaciones. Hace algunos años de eso, descendí hasta la provincia de Ise y pasé una noche junto al santuario Exterior. Aproveché entonces para preguntar a un sacerdote shintoista la razón de esta prohibición y él me respondió: «Cuando se viene a plegar a este santuario, uno debe estar puro tanto en el interior como en el exterior. Estar puro en el exterior significa que el cuerpo no tenga ninguna impureza sobre él, que uno practique la abstinencia, y que uno haya cumplido sus abluciones. Estar puro en el interior significa que uno no sienta ningún deseo de reputación ni de provecho. Pero en general las gentes hacen ofrendas y tocan música religiosa con la esperanza de obtener, gracias a estos actos religiosos, reputación y provecho, y así su interior no está puro. Es por lo que estos actos religiosos están prohibidos en Ise. Eso se parece a un hombre de Ley escrupuloso que no acepta sobornos del demandante. Si uno ha llegado a carecer de reputación y de provecho hoy, y es pobre y humilde, eso se debe únicamente a que uno ha cometido malos actos con miras a una reputación y a un provecho, en una vida anterior. En consecuencia, basta que uno sea puro en espíritu, que uno haya cesado toda búsqueda de reputación y de provecho, para que reputación, rango social, dicha y feudo aparezcan por sí mismos. Al contrario, aunque uno vaya al santuario cada día y cada noche, si por otra parte uno ofrece sobornos y ofrendas y se esfuerza en agradar, con ayuda de sûtras, de encantaciones, y de música religiosa, entonces uno no puede ver realizarse su deseo. El espíritu divino es así. Esta historia figura en «Escritos sobre los Oráculos»... » ¿Acaso no es el fruto de un espíritu tortuoso guardar rencor al Buddha y a las deidades porque nuestras plegarias no son atendidas, mientras que de la mañana a la noche nosotros nos comportamos contraviniendo su voluntad?.

## 8. Plegaria con miras a obtener reputación y provecho

**Pregunta.–** Si ello es así, ¿es menester prohibirse plegar para obtener reputación y provecho mundanos?.

**Respuesta.–** He dicho que la plegaria con miras a obtener reputación y provecho es necia. En realidad sería difícil hacer desaparecer las pipas de los nísperos por medio de la plegaria e inclusive si uno llegara a obtener un árbol níspero sin pipas, a fuerza de plegarias, ¿cuánto tiempo viviría uno para comerlos?. Ocurre lo mismo con la plegaria con miras a obtener reputación y provecho. Sería también harto difícil transfigurar un karman definitivo por medio de la plegaria, pues inclusive si uno lo lograra por medio de la plegaria, ¿durante cuánto tiempo podría disfrutar de él?. El apego mundano aumentará entonces cada vez más y uno tomará ineluctablemente un mal destino. De modo que si uno ha de plegar, pienso que más vale que sea por la Vía-sin-Superior. Sin embargo, inclusive si aquel que es pueril hasta el punto de plegar para hacer desaparecer las pipas de los nísperos deja de hacer esta plegaria siguiendo este precepto, pienso que es harto difícil que le venga la idea de acudir al templo Budista a fin de plegar por el Despertar. Así, si pasamos nuestra vida como esta persona pueril, perdemos como ella toda ocasión de encontrar el Despertar yendo a saludar al Buddha al templo. Es por eso por lo que vale más aconsejar especialmente a una persona tal que vaya al templo Kiyomizu a fin de plegar allí para hacer desaparecer las pipas de los nísperos. Es menester no prohibírselo. Es por eso por lo que fue creado el esoterismo, la «Siddhi con aspectos» (Siddhi = logro místico), pudiendo ser estos aspectos por ejemplo el exorcismo o la conjuración de la desdicha, etc. En el mismo sentido el Mahâvairocana Sûtra declara: «La «doctrina con aspecto» deberá ser igualmente conservada pues el ignorante no puede alcanzar el Dharma sin aspecto extremadamente profundo».

## 9. Sobre la significación de la plegaria

**Pregunta.–** Algunos maestros del Shingon (Shingon = Mantra, Fórmula encantatoria), dicen: «La «Siddhi con aspectos» es la esencia del esoterismo. El respeto del «Sin-aspecto» es propio al exoterismo». ¿Qué significa eso?.

**Respuesta.–** Si se quiere resumir esoterismo y exoterismo en principio verdadero del Dharma, entonces no puede existir teoría diferente entre con-aspecto y sin-aspecto. Se ha establecido ficticiamente una bifurcación según el estado mental de las gentes que va desde el extravío al Despertar. Inclusive entre los heréticos hay diferencias de con-aspecto y de sin-aspecto. La doctrina provisoria del Hinâyâna, habla también de esto, al igual que el Mahâyâna definitivo. Pero aunque emplean las mismas palabras, cada uno de ellos les da un sentido diferente. La frase: «el Dharma sin-aspecto extremadamente profundo» que uno puede leer en el Mahâvairocana Sûtra, no figura en el exoterismo. Así pues con mayor razón aún, ¿acaso podría corresponder a las ideas de los heréticos?. Un pasaje de un comentario del Mahâvairocana Sûtra dice: «El vacío y el no vacío son finalmente sin aspecto. Y sin embargo tienen todos los aspectos. Eso se llama «Extasis del gran Vacío»... ». El Vacío es el «sin-aspecto»; el no-vacio es el «con-aspecto». ¿Qué significa pues: el con-aspecto y el sin-aspecto son ambos sin-aspecto?. Cuando se decía que todos los aspectos están sin embargo abarcados en este sin-aspecto, ¿significaba eso el aspecto [o con-aspecto] visto por el ignorante?. Por consecuencia, cuando se trataba de «Dharma sin-aspecto» en el esoterismo eso correspondía a una teoría del Dharma extremadamente profunda y sutil. Una mentalidad banal no puede concebirla y una inteligencia mediocre, se dice, no puede abordarla. Después de todo eso, ¿acaso se puede pretender que el respeto del «sin-aspecto» no es el espíritu fundamental del Shingon?. Si uno concibe este Dharma del «sin-aspecto» según el espíritu del «sin-aspecto» del exoterismo, entonces esa es una interpretación verdaderamente detestable.

Si aquel que ha realizado la «Siddhi sin-aspecto» extremadamente profunda, se da a prácticas tales como el exorcismo, etc., uno no debe por eso rechazarle pretendiendo que es una práctica que pertenece al Dharma con-aspecto, porque, aunque ella sea con-aspecto, su espíritu es sin-aspecto. Si obedece al «gran Dharma y al dharma misterioso (del exorcismo)» para él mismo o para los demás, con miras a obtener reputación y provecho a causa del apego de su espíritu al aspecto mundano, le será difícil realizar aún la «Siddhi con-aspecto», con mayor razón la «Siddhi sin-aspecto».

Eso sería como dar una espada afilada a un niño, que podría herirle y hacerle perder la vida, y aun cuando no haga con ella necedades, golpeará por azar el barro, la tierra, o bien tejas o piedras haciendo que deje así de ser preciosa puesto que se mellará su hoja. Ha habido Antiguos, virtuosos del esoterismo, que han hecho también mención de esta verdad. En el esoterismo, exorcismo significa someter un espíritu vicioso y falso gracias a la fuerza del dharma misterioso a fin de conducirle a la verdad del Buddhismo. O bien, uno se sirve del exorcismo sobre aquellos que obstaculizan al Buddhismo y que no pueden desembarazarse jamás de sus pensamientos viciosos ni de una manera ni de otra, a fin de conducir al Buddhismo, imaginando una estratagema, inclusive a este tipo de hombres malos. En este caso el exorcismo comienza por arrancarles primero la vida, y después se les hace residir en el mundo del verdadero Dharma. También puede presentarse el caso de alguien que, perturbado por la maldición pronunciada por sus antiguos enemigos, no puede entrar en el Buddhismo. El exorcismo se ejerce entonces sobre la maldición de sus enemigos y al fin se le puede conducir al Buddhismo. Si el Bodhisattva ejerce tales prácticas discordantes, es en razón de todo eso y a fin de hacer próspero el Dharma, y de aportar provecho a los seres vivos, pero no por reputación ni provecho mundanos.

El Nirvâna Sûtra declara: «Mientras que el Tathâgata Sâkya era rey «en estado de causa» [en el Buddhismo «en estado de causa» significa estar a punto de emprender el ejercicio religioso, mientras que «el estado de fruto» significa que uno ha devenido

Buddha], había malos monjes, celosos de un monje que practicaba el verdadero Dharma y que ejercían sobre él su maldad. En aquel momento, el rey mismo intervino, los combatió y venciéndolos a todos, ayudó así al monje que practicaba el verdadero Dharma. Puesto que su acto apuntaba únicamente a proteger el verdadero Dharma, no cometió siquiera el más mínimo pecado matando a aquellos monjes... ». El príncipe Shôtoku, de nuestro país, obedeció a las mismas razones al combatir al ministro Moriya. Si el príncipe Shôtoku no hubiera tenido por única preocupación proteger el verdadero Dharma, sino que si al contrario no hubiera apuntado más que a su propia situación en el mundo plegando por la destrucción de su enemigo, habría sido incapaz de mantenerse en esta situación mundana, a causa del karman-en-esta-vida y en el futuro habría recibido malas retribuciones. El Nirvâna Sûtra declara «Responder al rencor con el rencor es como intentar extinguir un fuego con aceite... ». El Buddha y Bodhisattva tienen una misma misericordia para cada ser vivo como si fuera un hijo único. ¿Porqué entonces su misericordia iba a ser partidista o preferencial?. Sin embargo si un monje plega al Buddha, no por la prosperidad del verdadero Dharma, sino únicamente por él mismo, a fin de que tal de sus enemigos sea aniquilado, de que tal persona conozca la prosperidad, o de que pueda ganar su partido, ¿acaso el Buddha y los Boddhisattvas iban a aniquilar a un tal o iban a ayudar a un tal otro según su deseo?. El ferviente del Buddhismo no concede ninguna importancia a obtener una retribución dichosa celeste que consistiría en vivir en un mundo sin desdicha donde no habría muerte precoz, pues si concediera importancia a eso, engañado por alguna pequeña retribución dichosa efímera, entonces no practicaría ya el Buddhismo y caería al fin en algún mal destino. Con mayor razón, aunque el Estado terrestre fuera el de los Tres Augustos y de los Cinco Soberanos [Epoca de la China antigua que la tradición tiene por ideal entre todas], si esa no es una época en la cual se extiende el Buddhismo, entonces los Buddhistas no deben desear una tal época. Inclusive en periodos de trastornos, si el Buddhismo está vivo en el mundo, no hay lugar a quejarse. En consecuencia, que aquel que ha devenido discípulo

del Buddha, y que pertenece al Zen, a la Doctrina o a la Disciplina, haga una sola y misma plegaria: «¡Paz al mundo y prosperidad al Buddhismo!». Si aquel que ha devenido discípulo del Buddha plega en este sentido entonces todas aquellos en el mundo que están provistos de las «impregnaciones fatales» [cuyo destino de grandeza ha querido que detenten] el poder de extender el Buddhismo serán los instrumentos de la realización de esta plegaria.

Alguien ha dicho. «Es criminal matar a un hombre con un arco y una flecha, un sable o un garrote, pero será meritorio matar «plegando por el dharma misterioso y a fuerza de encantaciones (prácticas mágicas esotéricas)»... ». Eso es un gran error. Matar con arco y flecha, sable y garrote, para obedecer a una intención tal como la del Tathâgata Sâkya «en estado de causa» que aniquiló a los malos monjes a fin de extender el verdadero Dharma o como la del príncipe Shôtoku que combatió por lo mismo a Moriya, eso sería verdaderamente meritorio. Si obedecemos al gran Dharma y al dharma misterioso (esoterismo) con el solo fin de obtener reputación y provecho mundanos, eso podrá ser la causa de actos criminales: Es en este sentido como el Brahmajâla Sûtra prohibe matar, inclusive: «hasta el homicidio por encantaciones». Hay algún otro que ha dicho: «Cuando uno exorciza a su enemigo con el fin de hacerle devenir Buddha matándole prontamente, eso no es un crimen... ». Si verdaderamente fuera a devenir Buddha, inmediatamente en una vida próxima gracias a este exorcismo, eso sería una cosa realmente espléndida. Si eso fuera así, yo querría hacer que devinieran rápidamente Buddha, matándoles por la plegaria, primero mis bien-amados, antes que hacer que devinieran Buddha, matándole por la plegaria, mi detestable enemigo. ¡El pensamiento de esas cosas ridículas me irritan mucho!.

## 10. Plegaría de Rey y de Ministro

## 11. De la plegaria por la dicha en un mundo futuro

## 12. Significación de la práctica del bien por los demás

## 13. La verdadera misericordia (1)

**Pregunta.–** Al leer los compendios de palabras de los Maestros de la escuela del Zen, descubro que aconsejaban primero conocerse a sí-mismo, borrar después gradualmente los karmas antiguos y lo que resta de las impregnaciones y actuar por último sobre los demás si nos queda algo de fuerza. ¿Pero acaso no contraviene eso a lo que se dice en la Doctrina: «Salvar primero a los demás sin haber obtenido la salvación para sí-mismo es el voto del Bodhisattva»?.

**Respuesta.–** Hay tres tipos de misericordia: 1ª) la que está condicionada por los seres vivos; 2ª) la que está condicionada por el Dharma; y 3ª) la que no es condicionada. Suponiendo que existan realmente seres vivos que se extravían en la vida-y-muerte, se intenta despegarlos del mundo a fin de salvarlos: ésta es la misericordia condicionada por los seres vivos. Es la misericordia del Bodhisattva del Hinâyâna. Aunque sea superior al espíritu de los dos Yânas [el Hinayâna y Mahâyâna] que no buscan el desapego del mundo mas que para sí-mismo, no es la verdadera misericordia, pues caída en la idea del ser real, conserva un aspecto de provecho. El Vimalakîrti-nirdesa mismo se lo reprocha acusándola de ser una: «gran misericordia manchada por el deseo». Hacer nacer una gran misericordia fantasmática, predicar un Dharma fantasmático y salvar a los seres vivos fantasmáticos,

penetrándose del pensamiento de que todos los fenómenos, animados o inanimados, producidos bajo condiciones causales son como fantasmas, esa es la misericordia condicionada por el Dharma. Es la misericordia del Bodhisattva del Mahâyâna. Esta misericordia es diferente de la gran misericordia manchada por el deseo en que está desapegada de las pasiones del ser supuesto real. Pero conserva todavía el aspecto fantasmático, y por lo tanto no es tampoco la verdadera misericordia. La misericordia que no es condicionada es como la luna que se refleja en las aguas: para aquel que ha llegado a la madurez de su estado de Buda, la misericordia innata de la virtud de la Naturaleza aparece y salva por sí-misma a los seres vivos sin quererlo especialmente. En consecuencia no ve ninguna diferencia entre predicación y no-predicación en el discurso sobre el Dharma, ningún aspecto benéfico o no-benéfico en la salvación del hombre. Eso se llama: la verdadera misericordia. Aquellos que se ocupan de las misericordias condicionadas por los seres vivos o por el Dharma son obstaculizados por ellas y no pueden sentir la misericordia que no es condicionada. Es en este sentido como se dice que una pequeña compasión es un obstáculo a la gran misericordia. En este mismo sentido el Maestro del Zen Ta-tchö de Po-tchang decía que era menester evitar codiciar los pequeños méritos y los pequeños provechos. Esa es la enseñanza de los Maestros de la escuela del Zen.

## 14. La verdadera misericordia (II)

**Pregunta**. – Cuando se sabe que existen seres vivos que sufren por la vida-y-muerte, nace la misericordia. ¿Porqué, entonces, rechazáis vos toda misericordia para ellos pretendiendo que es la gran misericordia manchada por el deseo? ¿Cómo podría nacer la misericordia en el caso de aquellos que saben que todos los seres vivos son fantasmáticos?.

**Respuesta.–** Hay dos categorías de mendigos en el mundo: aquellos que, nacidos en una familia misérrima, son humildes desde la infancia o bien aquellos que, aunque hayan salido de una familia noble, han caído hasta un punto impensable. Cuando se encuentran mendigos así, que han devenido tales a pesar de su origen noble y que se entregan al vagabundaje, nosotros sentimos más compasión hacia ellos que hacia verdaderos pordioseros. Ocurre lo mismo con la misericordia del Bodhisattva. Todos los seres vivos no forman en el fondo más que un solo cuerpo con los Buddhas y no tienen aspecto de vida-y-muerte. Es comportándose como en sueño o como fantasmas, como han dado nacimiento al aspecto de vida-y-muerte donde no existe, haciendo surgir súbitamente un pensamiento de In-sciencia [ignorancia]. En consecuencia, el Bodhisattva del Mahâyâna pone a todos los seres vivos sobre el mismo plano que los nacidos de una familia noble y que han decaído increíblemente. Este Bodhisattva es diferente del Bodhisattva del Hinâyâna que siente una gran misericordia manchada por el deseo, pretendiendo erradamente que existen realmente seres vivos inmersos en la vida-y-muerte.

## 15. El sentido verdadero de la bendición y de la plegaria

## 16. No hacer reproches, ni siquiera a los monjes injustos

**Pregunta.–** En tiempos de decadencia todos los monjes del Zen, de la Doctrina, y de la Disciplina, no persiguen mas que reputación y provecho y se marchitan en la práctica de la Vía. Es menester no hacer ofrenda a tales monjes. Algunos pretenden inclusive que es inútil ofrecer en tal caso posesiones a los templos

habitados por tales monjes y animar a las gentes a la reparación. ¿Acaso tienen razón?.

**Respuesta.–** Puesto que todos aquellos que reciben la vida en los tiempos de decadencia tienen una dicha inferior, inclusive entre aquellos que reciben en excedente retribuciones, talento, etc., bien raros son aquellos que llegan al nivel de sus antepasados. Si rechazáis a todos aquellos que son inferiores a sus antepasados, entonces raros serán aquellos que podrán ser aceptados en vuestra corte y como caballeros. Por inferiores que sean a sus antepasados puesto que mantienen hoy día todavía el carácter de dignidad de su familia en tanto que descendientes, la ley real no se interrumpe y la gloria militar continua transmitiéndose también. Ocurre lo mismo con los monjes. Aunque no estén al nivel de los grandes Maestros antiguos y de los reverenciados que les han precedidos, puesto que su escuela continúa a pesar de todo, el carácter religioso de la Doctrina y del Zen todavía no se ha interrumpido. En el tiempo del Buddha vivo, se llamaba al Tathâgata del cuerpo vivo: Buddha-tesoro; se llamaba al sermón por su boca de oro: Dharma-tesoro; se llamaba a los santos que le ayudaban en su enseñanza Monjes [Shanga]-tesoro. Durante las épocas de decadencia del Dharma que se han sucedido después de la muerte del Buddha, se recomendaba venerar las estatuas de madera, las imágenes, etc., En tanto que Buddha-tesoro, considerar los sûtras y tratados transmitidos por la escritura como Dharma-tesoro, y respetar a aquellos que se afeitan los cabellos y llevan una estola como Shanga-tesoro. Estos son pues los tres tesoros que se mantienen en los periodos de decadencia. Así ha decidido al respecto la enseñanza santa.

Aunque los tres tesoros verdaderos sean omnipresentes en los mundos fenoménicos numerosos como granos de polvo y de arena, puesto que los hombres nacidos en las épocas de decadencia tienen todos una dotación inferior, no veneran siquiera a tales Buddhas y monjes. No tienen la ocasión de poder escuchar la introducción al Dharma. Pero veneran a los buddhas y monjes pintados o esculpidos sobre madera, conservan los sûtras y

tratados transmitidos por la escritura y hacen ofrendas a los monjes afeitados que llevan una estola. ¿Acaso no es todo eso una condición espléndida?. Aquellos que nacen en el periodo comprendido entre la destrucción del Dharma de Sâkya y aquel en que Maitreya no habrá aparecido todavía, no pueden siquiera oír el nombre de los tres tesoros. ¿Cómo iban a poder, con mayor razón, anudar la condición espléndida que acabo de mencionar?. Si la fe que uno tiene en la ofrenda a los tres tesoros que se mantienen en los tiempos de decadencia es tan profunda como la de las gentes que hacían la ofrenda a los tres tesoros en los tiempos del Buddha, su mérito no será tampoco diferente del suyo. En consecuencia, si la fe de cada uno no es un campo dichoso donde se cosecha el mérito, es porque esta fe es inferior a la de antaño y no a causa de que el Shanga-tesoro [la Comunidad de los monjes] está en decadencia como cada cual se queja. Esta [fe débil] es al contrario una causa de pecado por menosprecio del Dharma del Buddha y murmuración sobre los monjes. Si abandonáis a los monjes de hoy día bajo pretexto que no son ya como los arhats y los bodhisattvas y de que no alcanzan tampoco el nivel de los grandes Maestros y de los reverenciados que nos han precedido, ¿porqué eso habría de limitarse al Shanga [a la comunidad de monjes]?. Si uno compara una estatua del Buddha con el Tathâgata en cuerpo vivo, entonces, por magnífica que sea en su confección y en su diseño, no puede alcanzar siquiera su centésima parte, ni su milésima, ni su infinitud. Por otra parte, no estando la verdadera puerta del Dharma ni en las letras ni en las palabras, los libros sagrados transmitidos por la escritura, tampoco pueden ser su expresión verdadera. Así pues, ¿acaso tendrían razón aquellos que rechazan categóricamente al Shanga [la comunidad de los monjes] bajo pretexto que no son verdaderos monjes, mientras que al lado de eso veneran las estatuas del Buddha y los libros sagrados que no son ni el Buddha verdadero ni la expresión verdadera?

En el capítulo XV del Mahâsamnipata Sûtra se declara: «En los tiempos de decadencia por venir, gentes corrompidas no harán caso de las Prohibiciones, aunque llevarán tonsura y estola según

nuestro Dharma. Aunque sean monjes así, todos serán hijos del Buddha. Murmurar de ellos será murmurar del Buddha. Perjudicarles será perjudicar al Buddha. Si alguien les hace ofrenda y les protege, obtendrá una dicha incalculable. Eso será, por ejemplo como un gentío que toma oro verdadero por un tesoro inapreciable. Si no hay oro verdadero, este gentío considera la plata como inapreciable. Sin plata, toma el cobre por un tesoro. Sin cobre, toma el hierro por un tesoro. Ocurre lo mismo para el Dharma del Buddha. Se considera al Buddha como un tesoro sin nada superior. Cuando no se tiene Buddha, se considera al Bodhisattva sin nada superior, Sin Bodhisattva se considera al Arhat sin nada superior. Sin Arhat se considera al ignorante provisto de concentración sin nada superior. Sin nadie provisto de concentración se considera a aquel que respeta las Prohibiciones sin nada superior. Sin nadie que respeta las Prohibiciones se considera a aquel que no hace caso de las Prohibiciones sin nada superior. Sin nadie que no hace caso de las Prohibiciones, se considera a aquel que lleva tonsura y estola como tesoro sin nada superior. Si se compara este último a un herético, es también más venerable que ese herético. Y el Buddha declaró también: «¡Vosotros, dioses, nâgas, yaksas, proteged a mis discípulos a fin de que no se interrumpa la semilla del Buddha! ... ». La piedad del Tathâgata se manifiesta así. Inclusive si el comportamiento de los monjes es malo no debéis contravenir la última voluntad del Tathâgata. Uno encuentra a veces gentes ebrias, cuya mirada está turbia, los pies tambaleantes, la lengua espesa, el espíritu divagante. Aunque tenga un pleno conocimiento de una tal decadencia, el asiduo del alcohol no busca evitar estas malas consecuencias. Si algunos detestan el alcohol a la vista de sus efectos, es solamente porque no les gusta el alcohol, por abstemia. De igual modo aquellos que detestan el Dharma del Buddha a la vista de las faltas de los monjes, ¿acaso no es simplemente por «abstemia» respecto al Dharma del Buddha?.

Los seres vivos que provocan los méritos se llaman «arrozales de dicha», y se dividen en dos categorías: arrozal de misericordia y arrozal de veneración. Practicar la limosna venerando a los santos

es el arrozal de veneración. Practicar la limosna sintiendo misericordia hacia los humildes, incluidas las bestias mismas, etc., es el arrozal de la misericordia. Así pues, si hacéis ofrendas, inclusive a los monjes ignorantes y corruptos, ¿porqué no ibais a obtener una parte del mérito del arrozal de misericordia?. Un pedazo de madera abonado no sirve de nada, ni en bien ni en mal. Si uno le esculpe para darle la forma del Buddha y uno le venera contemplándole como el Buddha verdadero, entonces uno obtendrá un mérito igual a aquel que obtiene del Buddha verdadero. Además, si uno menosprecia esta estatua de madera, es indudable que cometerá un pecado kármico. ¿Veis?, hasta un pedazo de madera inanimado es así. Con mayor razón todo ser humano tiene la naturaleza del Buddha. Es indudable que si uno venera inclusive a los monjes ignorantes y sin vergüenza, eso devendrá el arrozal de dicha, y que, por el contrario si uno murmura de ellos, uno cometerá un pecado. El Brahmajâla Sûtra declara: «Invitar al azar a un simple monje, sin preocuparse de si es venerable o despreciable, amistoso o indiferente, es mucho más meritorio que invitar en particular a 500 Arhats». Sin embargo, este sûtra prosigue diciendo que si uno quiere interrogar a un clérigo sobre el tema de la Vía esencial de la Salida-del-mundo, entonces no está mal invitar en particular a un monje virtuoso.

Así pues seglares, si pensáis que podéis murmurar de los monjes al verles no hacer caso de las Prohibiciones sin vergüenza, y que vosotros mismos, por ser justamente seglares sois libres de comportaros como ellos, eso es un error. Cuando comparezcáis delante de los reyes de los infiernos (Yamarâja), luego de haber pasado una vida de retribuciones, ¿Acaso os van a excusar de llegar a los infiernos por pretender que vuestro pecado cotidiano no es grande, dado que sois profanos?. Si la Doctrina santa prohibe murmurar de las faltas de los discípulos del Buddha no es únicamente con el fin de favorecer a los discípulos del Buddha sino también de proteger de la destrucción el Dharma del Buddha y de proteger de cometer un pecado grave al murmurar de estos discípulos. Estas puertas de la Ley se enseñan a los profanos. Sin embargo, no pretendo que los monjes que no hacen caso de las

Prohibiciones sin vergüenza no es grave. El profano ve lo que hay mal en el comportamiento de los monjes, pero olvida que él mismo comete un pecado por murmuración. En cuanto a los monjes, no ven que la murmuración de los profanos se debe a su propia falta por carencia de discernimiento y acusan a los demás de menospreciar el Dharma al murmurar de los monjes. En verdad, si el espíritu de los monjes habitara en los profanos y el de los profanos en los monjes, el mundo poluto devendría pronto Dharma verdadero.

## 17. El Dharma del Buddha y la vía política

**Pregunta.–** Alguien ha pretendido que la absorción excesiva en la raíz-de-bien búddhico, perjudica a la buena política y que así el mundo no puede ser gobernado. ¿Acaso tiene razón?.

**Respuesta –** En la doctrina santa se dice que una dicha necia provoca el rencor durante las tres vidas porque siendo necio uno pasa su vida no practicando más que bienes con pérdidas. Así no puede iluminar el dominio del espíritu – y tal es el rencor de la primera vida. Estos bienes con pérdidas tienen por efecto hacernos obtener una retribución dichosa de riqueza y nobleza por nacimiento en una vida próxima, en los dominios humano y divino del mundo del deseo. Así el apego mundano devendrá cada vez más profundo y la fuerza de impregnación del pecado será grave igualmente. Perturbado por los asuntos políticos, aunque uno no cometa de tal modo el pecado en medio de los gozos de la vida, uno no encuentra tiempo para practicar el Dharma verdadero. Ese es el rencor de la segunda vida. En esta vida nosotros hemos heredado enteramente estas raices-de-bienes con-pérdidas de las vidas anteriores. Como la fuerza de la impregnación de la Insciencia [=Ignorancia] eterna se ha acumulado cada vez más, caeremos todavía en una mala vía en el curso de una vida próxima.

Es por lo que se dice que una dicha necia provoca el rencor durante las tres vidas. Sin embargo, en el Sûtra destinado a Trapusa y a Bhallika, se les pide que practiquen la raíz-de-bien con-pérdidas con ayuda de las Cinco Prohibiciones, de los diez bienes, etc. Esta enseñanza ha sido llamada «Doctrina del hombre y de la divinidad». A aquellos que, a pesar de la enseñanza del Tathâgata, son incapaces de practicar el Dharma verdadero, a causa de su baja impregnación fatal, el Tathâgata les recomendó practicar la raíz-de-bien con-pérdidas por algún tiempo, a fin de hacerles penetrar en el Dharma verdadero, guiándoles gradualmente, después de haberles hecho obtener primero la retribución humana y divina que deseaban. «En consecuencia, viviendo en una era de decadencia, es muy bueno practicar también el bien en tanto que plegaria por esta vida y por la dicha en una vida próxima; es menester, por tanto no rechazarlo categóricamente y a pesar de todo, si uno actúa de tal manera que no provoque el rencor de las tres vidas, eso será la voluntad del Tathâgata».

Para aquellos que no conocen todavía el dominio del espíritu, aunque hayan practicado toda suerte de «bien», todos esos bienes no serán más que «bienes» con-pérdidas. Es en este sentido como los Maestros de la Doctrina y del Zen aconsejaban respectivamente practicar el bien después de haber iluminado primero el dominio del espíritu. El gran Maestro T'ien-t'ai, queriendo interpretar las etapas de la práctica y de la iluminación, creó grados que nombró las «seis correlaciones». Prohibe inclusive predicar el Dharma para los otros y recitar sûtras o encantaciones para nosotros mismos, después de haber alcanzado el Conocimiento maravilloso y mientras que uno progresa hacia el grado de la primera categoría de la tercera correlación, es decir la correlación situada entre la contemplación y la práctica, porque son obstáculos a la Vía. Permite recitar por primera vez los sûtras y encantaciones solamente cuando uno ha llegado al grado de la segunda categoría de esta tercera correlación; a aquellos que han llegado a la tercera categoría de esta tercera correlación les permite hacer algunos sermones y ayudar a los seres vivos. Se

constata que llegado a la cuarta categoría de la tercera correlación se practica a la vez la contemplación de la teoría y la de los seis pâramitâs, y que en la quinta uno los practica correctamente para beneficiar de ellos a los seres vivos. El Maestro del Zen Yuan-won, en su «Esencia del Espíritu» escribió un capítulo especial, titulado: «Iluminación sobre la Esencia y aconsejar el bien», a fin de recomendar bien la práctica de la raíz-de-bien ulteriormente al conocimiento de la Esencia del Espíritu. Puesto que para aquellos que no conocen el dominio del Espíritu la raíz-de-bien de sus acciones es causa solamente de retribución condicionada, no devendrá la vía esencial para su salida del mundo. Aunque prediquen el Dharma y salven a algunos hombres, puesto que caen en una gran misericordia teñida por el deseo, no son verdaderos guías espirituales. Es por lo que se retiene la práctica de la raíz-de-bien con-pérdidas y por lo que se aconseja al contrario practicar el verdadero Dharma.

Si aquel que advierte a aquellos que están muy absorbidos por la raíz-de-bien, obedece a las razones expuestas arriba, da así un consejo verdaderamente espléndido. Pero al contrario, si dice eso únicamente para gozar de la estima del mundo, menospreciando en el fondo de sí-mismo el Dharma del Buddha, entonces no es más que un espíritu diabólico. El mundo humano está separado en clases noble y plebeya, pero en verdad uno pertenece a una u otra clase según la impregnación de las Cinco Prohibiciones y de los «Diez bienes» de las vidas anteriores. Entre las gentes de este mundo humano, aquellos que tienen una parte de dicha mayor que la de los demás y que gozan de un cierto prestigio en el mundo, lo deben a sus acciones en el dominio de la raíz-de-bien paralelamente a su respeto vigilante de las Cinco Prohibiciones y de los «Diez Bienes», en vidas anteriores. Es únicamente gracias a los bienes acumulados por lo que debéis ser alabado ahora por todo el mundo en tanto que caballero de nuestro país. Sin embargo, algunos en el mundo os permanecen todavía hostiles. Entre las gentes que están a vuestro servicio, vuestros vasallos, raros son aquellos que no miran su interés siguiendo vuestra orden. Ante esta constatación, parece que las causas-de-bien de

las vidas anteriores son todavía insuficientes. Así pues, con mayor razón, ¿cómo se podría pretender que la práctica del bien de hoy es sobreabundante?.

Si os ponéis a comparar vuestros pecados desde los años Genkô (1.331-1.333) con vuestras raices-de-bien del mismo periodo, ¿cuáles predominarán? ¿Cuántos hombres han desaparecido de entre vuestros enemigos durante ese tiempo?. ¿Dónde irán los pensamientos de sus mujeres, de sus hijos, y de sus familias, que han dejado detrás de ellos errando de acá para allá?. No solamente vuestros enemigos, sino también vuestros propios aliados, serán causa de vuestros pecados. Un padre que vive y cuyos hijos han muerto. O bien un padre que ha muerto y cuyos hijos han quedado vivos. Las gentes que se lamentan son innumerables. Pero si vos les ofrecéis al menos una recompensa según su lealtad, tendréis un medio de consolarles. Las gentes que no son señores y que no tienen ningún lazo con los poderosos de este mundo no tienen ningún medio de hacerse oír por vos y así no pueden intentaros ningún proceso. El rencor que sienten unos y otros es igualmente difícil de borrar. Las cosas dichosas que suceden ahora, no son de hecho sino la acumulación de los pecados cometidos por la aniquilación de vuestros numerosos enemigos. ¡Cuantos templos shintoistas, monasterios buddhistas, albergues, y habitáculos han sido destruidos o quemados en las ciudades y en los pueblos!. Las tierras que pertenecían antaño a los templos y a los dominios consagrados pertenecientes a las grandes familias o bien han sido requisadas por los víveres o bien han sido anexados, y así el culto en los templos shintoistas casi ha desaparecido y la práctica piadosa corre al abandono. Aquellos que no son caballeros no pueden pretender gobernar el territorio a despecho de sus posesiones. Numerosos son aquellos que han sido arrojados inclusive de su domicilio y que no tienen ningún lugar donde abrigarse. Una política virtuosa de caridad y de justicia todavía no se ha aplicado y la aflicción de los nobles y de los plebeyos se agrava cada vez más. Es la única razón por la cual el mundo no se calma. ¿Porqué iba a deberse eso a vuestra grandísima absorción en la raíz-de-bien?. Verdaderamente, como

vos lo decís, si todos los hombres se absorbieran, todos juntos, en la raíz-de-bien, este mundo devendría inmediatamente la Tierra Pura. Con mayor razón, ¿ porqué no iba a poder ser gobernado?.

No poco numerosos son aquellos que han gobernado el mundo bien sea como reyes o bien sea como ministros siendo a la vez piadosos respecto al Dharma del Buddha, desde los tiempos antiguos, bien entre los extranjeros o bien en nuestro país. Entre ellos, algunos obedecían al Dharma del Buddha y le utilizaban con vistas al desarrollo de las leyes mundanas. Otros promulgaron leyes mundanas a fin de hacer próspero el Dharma del Buddha. Los primeros son superiores a aquellos que no creen en absoluto en él, malos reyes y malos súbditos como son. Se cuidan de su posición, están orgullosos de su prosperidad quimérica y, por sus comodidades, no hacen a lo sumo más que escapar por algún tiempo al hambre y al frío de los millares de gentes. Pero a fin de cuentas ni los poderosos ni los miserables escapan a la transmigración. Así, es menester no venerar la época de los Tres Augustus y de los Cinco Soberanos, pues no era, después de todo, un mundo donde se hubiera extendido el Dharma del Buddha. En consecuencia, son los bodhisattvas seglares los que hacen prósperas las leyes mundanas sirviendo al Dharma del Buddha y hacen entrar millares de personas en el Dharma del Buddha dirigiéndoles.

El príncipe Shôtoku de nuestro país, aunque dirigía los innumerables asuntos políticos esenciales, encontraba el medio de fundar al mismo tiempo templos y estupas, de depositar en ellos estatuas del Buddha, de predicar los sûtras y los sâstras, y de comentarlos. He aquí el ejemplo de alguien que sabía hacer prósperas las leyes mundanas sirviendo al Dharma del Buddha. Proclamó al comienzo de su « código en 17 artículos »: « Armonía entre superior e inferior.– Veneración por los Tres Tesoros », lo que significa entre otras cosas que dirigir la política es servir al Dharma del Buddha. Es por lo que durante la vida del príncipe Shôtoku no solamente un cielo y cuatro mares se sometieron a su política, sino que desde su época hasta hoy, es decir 700 años mas tarde, ¿quién no ha respetado su última voluntad?. El único que se

opuso al príncipe fue Moriya. Shôtoku acabó por hacerle desaparecer. Moriya era un poderoso ministro, de primer rango en el dominio político, pero el príncipe decidió aniquilarle para castigarle por haber obstaculizado por todos los medios la acción de las raices-de-bien. El príncipe Shôtoku cuenta los motivos a los cuales ha obedecido en su relato del Tennô-ji. El emperador Wou de los Leang fue calumniado por gentes que pretendieron que fuera destronado por Heou-King a causa de que abandonaba la política en provecho de un exceso de entrega a la raíz-de-bien. El destino del Tathâgata Sâkya debía conducirle a tomar la sucesión al trono en tanto que delfín del rey Suddhodana. Pero abandonó todo y se fue hacia las montañas nevadas para sufrir allí los sufrimientos del hambre y del frío. ¿Acaso se podría murmurar de eso pretendiendo que él aniquiló la prosperidad del trono al consagrarse a los asuntos buddhicos?. De igual manera el emperador Wou de los Leang desertó frecuentemente del trono, y sin embargo sus súbditos le volvían a reclamar siempre. Pero al fin decidió dejar el trono para siempre y, ofreciéndose él mismo, devino doméstico en un templo. Sus súbditos no admitieron eso tampoco. Pagando su precio al templo, le hicieron volver a subir al trono como antaño. Así pues, si intento comprender su pensamiento, ¿porqué iba a haber lamentado haber sido destronado por Heou-King?.

Cuando veo lo que vos sois hoy, encuentro que os es imposible abandonar el mundo completamente como lo han hecho el Tathâgata Sâkya y el emperador Wou de los Leang. Solamente si sabéis hacer prósperas las leyes mundanas sirviendo al Dharma del Buddha, como lo ha hecho el príncipe Shôtoku, eso será una cosa espléndida. He oído decir que acabáis de reclutar un ejercito justo, únicamente con el fin de extender el Dharma del Buddha. Así pues, pienso que, inclusive si todo el mundo os contraría a la vez, vuestra buena voluntad no se alterará por ello. Pero, si yo os he dirigido algunas palabras duras, es porque pienso que os será provechoso si convertís el espíritu malo de aquellos que así os contrarían.

## 18. El Malo [Mara, el Saytan]

**Pregunta.–** ¿Porqué se dice que aquellos que practican el Dharma del Buddha entran a veces en la vía del Malo?.

**Respuesta.–** Se llama a todo lo que obstaculiza en la Vía del Buddha: acto del Malo. Si uno comete un acto del Malo, entra sin falta en la vía del Malo. Eso se explica en detalle en el capítulo de los asuntos del Malo del Mahâprajnâpâramitâ Sûtra, en el Sûrangama Sûtra, y en la cesación y contemplación del Tendai. No puedo citarlos en detalle a causa de que su longitud los hace fastidiosos. En cuanto a lo esencial se distinguen dos suertes de Malo: El Malo interior y el Malo exterior. El rey Malo, el pueblo Malo, etc., designan lo que viene del exterior para atormentar al practicante, y es el Malo exterior. Este rey Malo que reside en el sexto cielo del mundo del deseo se llama Malo celeste. El pueblo Malo está constituido por lo que se llama en general los genios de nariz larga. El rey Malo considera que los seres vivos del triple mundo son su propia familia, y es por lo que molesta a todos aquellos que quieren entrar en la Vía del Buddha. Sin embargo, aquellos que descuidan la práctica del Dharma del Buddha y que se dan únicamente a los asuntos mundanos no saldrán jamás de la vida-y-muerte. Es por eso por lo que el Malo celeste no los molesta. Todos los Malos tienen la capacidad de volar, de proyectar rayos luminosos de su cuerpo, de conocer el pasado y el porvenir, de tomar la forma del Buddha y de los Bodhisattvas, de predicar el Dharma sin ninguna dificultad en sus discursos. El Nirvâna Sûtra cuenta que: « Un día, Ananda, en su camino de retorno, encontró a los nueve millones de Malos celestes que habían tomado todos el aspecto del Buddha, retratos exactos del Venerado Sâkya. Cada uno de ellos predicaba el Dharma y todos murmuraban unos de otros. Ananda, petrificado, no podía distinguir cual era verdaderamente su maestro, el Venerado del

mundo. Entonces, mirando a Ananda, el Venerado del mundo ordenó a Manjusrî que recitara una encantación divina. Todos los Malos celestes desaparecieron ... » . ¡Si Ananda mismo se encontró tan embarazado, con mucha mayor razón, lo estará un necio!. Los Malos celestes tienen la capacidad de tomar el aspecto exacto del Buddha y de explicar la doctrina como el Buddha. ¿Cuál obstáculo iban a encontrar entonces para tomar otras formas y predicar otras cosas?. Hay gentes que pretenden que desparramar flores y proyectar luz son cosas espléndidas. Ineludiblemente caerán en la vía del Malo.

Inclusive si un malo exterior no viene a causar así trastornos al practicante, si nacen pasiones en el corazón de este último, entonces se aferra a una visión falsa, el orgullo nace en él, se fija en la concentración del Zen, está orgulloso de su sabiduría, o bien, cayendo en el espíritu de los dos Vehículos, no busca la salida-del-mundo mas que para él solo, o bien, limitándose a la gran misericordia teñida por el deseo, le gusta aportar provechos a los seres vivos; todo eso es obstáculo al Despertar-sin-Superior y se designa bajo la denominación: Malo interior. A veces, retrocediendo en la práctica de la Vía a consecuencia de una enfermedad o bien destruyendo su cuerpo y su vida al sufrir condiciones kármicas, uno no puede cumplir la práctica de la Vía; todas estas situaciones son malignas. O bien, por la aparición repentina y bizarra de la idea de la Vía, uno no quiere ya perder un instante y vierte abundantes lágrimas día y noche, lamentándose de no alcanzar la Iluminación; eso es también una forma de obstáculo del Malo. Ocurre también, que es solo la pereza la que se desarrolla de día en día y que inclusive si en raros momentos uno tiene el deseo de practicar, eso deviene como un enfermo sin apetito delante de una comida; eso es también un obstáculo del Malo. Si ha devenido posible que uno no sienta ninguna repugnancia inclusive de comer las heces y de beber la orina de un tal monje es porque uno cree demasiado en él; eso es también un obstáculo del Malo. Cuando uno constata que la conducta de un tal monje es mala, uno rechaza el verdadero Dharma y se aleja; eso es también un obstáculo del Malo. Las pasiones fuertemente atizadas

tales como la codicia y la cólera son también una obstrucción del Malo. Si uno teme que las pasiones no se aticen, uno se aflige; es también una obstrucción del Malo. Tales obstrucciones del Malo se producen a causa de la falsa vigilancia del practicante, o bien actúan justo antes de su propia destrucción causada por la vigilancia verdadera. Eso sería por ejemplo, como se intensifica la luz justo antes de extinguirse. En todas los casos, si uno no tiene el espíritu agitado, no cometerá falta.

## 19. El Malo interior

**Pregunta.–** Que uno entre en la Vía del Malo a causa de malas miras, etc., es enteramente natural, pero por el contrario, ¿porqué entra uno en ella cuando uno posee prudencia, virtud, y poderes espirituales?.

**Respuesta.–** Por ejemplo, algunos, gracias a sus leales servicios en periodo de guerra y gracias a los méritos que han acumulado por sus constantes servicios reciben recompensas superiores a las de los demás. Si, orgullosos de estas recompensas, se comportan de una manera extravagante, no dejan de atraer el castigo sobre ellos. Eso no es la falta de las recompensas, sino que se debe únicamente al orgullo provocado por esas recompensas. Ocurre lo mismo en cuanto al Dharma del Buddha. A medida que el practicante de la Vía acumula los méritos provocados por la ascesis, ocurre que la virtud de su práctica deviene diferente de la habitual y que su poder espiritual deviene superior al de los demás. Si, orgulloso de su pequeña sabiduría y de su pequeña eficacia, deviene arrogante, entonces entra sin ninguna duda en la vía del Malo. Es por lo que en todos los tiempos ha habido practicantes de la Doctrina y del Zen que han entrado en la vía del Malo. Todo eso no es una laguna del Dharma del Buddha, sino que se debe únicamente al orgullo, pues esos

practicantes han devenido orgullosos de la virtud de su práctica y de su poder espiritual. Entre ellos, hay algunos que anonadan la causalidad por falsas ideas y que murmuran de los hombres y del Dharma suscitando una arrogancia creciente. Caerán pronto en el infierno, sin entrar siquiera en la vía del Malo.

El Sûtra de la Purificación de la Obstrucción kármica explica porqué la práctica de los Seis Pâramitâs obstaculiza la Vía del Buddha: « Viendo que su prójimo es codicioso el donador le detesta. Viendo a un corrompido, el guardián de la Prohibición le critica ... El practicante de la concentración detesta a aquel que se dispersa. El sabio detesta al necio. Así, si uno tiene tales pensamientos, el mérito de los seis pâramitâs se transforma al contrario en causa de impedimento en la Vía del Buddha ... ». Pero eso no quiere decir que la práctica de los Seis Pâramitâs sea un acto del Malo. Si, quedándose en el espíritu de obtención, uno se admite a sí-mismo y condena a los demás, eso deviene obstrucción en la Vía del Buddha. Inclusive si uno practica los Seis Pâramitâs al nacer al espíritu del Despertar, si uno permanece en un espíritu de obtención, se cumple el acto del Malo. De modo que con mucha mayor razón será ello así para aquellos que buscan la elocuencia intelectual y los poderes milagrosos a fin de servir a su reputación y que además eso les reporta provechos mundanos. Todo el Malo interior está constituido de tales pensamientos. El Malo exterior se sirve de ellos; acuerda así provisoriamente la elocuencia intelectual a esos hombres y les hace ejecutar actos prodigiosos. Pero ellos dan un sentido inverso a estos hechos sin saberlo, y no los consideran como una acción del Malo; creen en sus cualidades propias y, cada vez más orgullosos, acaban por entrar en la vía del Malo.

## 20. El espíritu de obtención y el Malo

**Pregunta.–** Aunque monjes y seglares sean diferentes, si pertenecen todavía al dominio de la ignorancia, entonces ninguno ha salido del espíritu de obtención. Si la práctica según este espíritu de obtención deviene un acto del Malo, ¿llegará la del ignorante a alcanzar la Vía del Buddha?.

**Respuesta.–** En todos los asuntos del mundo hay pérdida y ganancia las cuales tienen una dependencia directa con la buena o mala conducción de estos asuntos. No porque un asunto mal conducido aporte pérdidas uno debe abandonar la ganancia aportada por los que son bien conducidos. No porque aquellos que a pesar de los leales servicios que han prestado y de su mérito, reciben un castigo provocado por su orgullo nacido de las recompensas que habían recibido, uno debe pretender que los leales servicios y el mérito son inútiles. Los castigos encontrados no son la falta de la lealtad y del mérito, sino la de haber llevado demasiado lejos el orgullo nacido de la recompensa. En consecuencia, inclusive si uno siente orgullo al recibir recompensas superiores a las de otros, si uno presta leales servicios y acumula cada vez más mérito comportándose sin arrogancia, sabiendo que este pensamiento [del orgullo] es causa de destrucción de sí-mismo y de pérdida de la familia, entonces no solamente uno se eleva y hace prosperar a la familia, sino que eso aportará grandes beneficios, inmensos para el soberano y para todo el mundo. Ocurre lo mismo con el Dharma del Buddha. Si uno acaba por sentirse fastidiado en la práctica de la salida-del-mundo a fuerza de oír que algunos moralizadores, bajo el efecto de la acumulación de los méritos de la práctica, entran en la vía del Malo porque se quedan en el espíritu de obtención, ¿en cual vía ha de penetrar uno entonces a fin de escapar de la vida-y-muerte?. Aunque haya varias escuelas diferentes del Dharma del Buddha, aquellos que, permaneciendo en el espíritu de obtención, sienten orgullo por la virtud de su práctica, tienen mucha dificultad para no entrar en la vía del Malo. Además si uno abandona completamente el Dharma del Buddha sin practicarle, aunque no entre forzosamente en la vía del Malo, caerá pronto en las Tres

Vías Malas. De modo que, si uno entra en la vía del Malo, la falta no viene de la práctica del Dharma del Buddha sino de la arrogancia suscitada por el orgullo que uno siente de su práctica. Y entre aquellos que no han llegado todavía al grado de los santos, ¿quiénes no tienen el espíritu de obtención?. Inclusive si nacen en vosotros ideas de obtención, no os aferréis ni apeguéis mucho a ellas y recordad que un espíritu tal es obra del Malo. O bien si estáis dotados de una pequeña sabiduría y de una pequeña virtud, diferentes de lo que son comúnmente, no os sintáis satisfechos de ellas. Inclusive si todavía no habéis obtenido ni conocimiento ni comprensión, si acumuláis cada vez más los méritos de la práctica sin que eso os fastidie ni os pese, entonces la Luz espiritual profunda aparecerá pronto y la función de la virtud sin límite se cumplirá por sí misma. No solamente retornareis del extravío en vosotros mismos, sino que daréis nacimiento a un vasto provecho guiando a todos los seres vivos. Si eso se produce así, todos los Malos celestes al igual que los heréticos devendrán todos vuestros compañeros y no habrá ningún obstáculo a los asuntos búddhicos. Es en este sentido como el seglar Vimalakîrti ha dicho: « Los Malos y los heréticos pertenecen todos a mi séquito ».

## 21. La locura que puede nacer de la meditación sedente

**Pregunta.–** Algunos temen la meditación sedente constatando que a veces algunos de sus practicantes son tocados de locura. ¿Se debe realmente esa locura a la meditación sedente?.

**Respuesta.–** Es por mediocridad de la impregnación fatal por lo que la meditación sedente nos inquieta cuando vemos que algunos han sido tocados de locura al practicarla. Pero hay también quienes son tocados de locura entre aquellos que no la practican y que no se afanan más que por los asuntos mundanos cotidianos. Así pues visto lo cual, ¿porqué no os inquieta también

esos asuntos mundanos cotidianos?. La locura que se apodera de algunos mientras practican la meditación sedente se debe: bien sea al orgullo que nace en ellos en el momento en que aparecen algunas ideas y entonces el espíritu malo posee el pensamiento y los vuelve locos; o bien a los demonios que los atormentan según su antiguo karman; o bien a trastornos sanguíneos y de la tensión, pues fatigan excesivamente su cuerpo y su espíritu buscando realizar harto rápidamente la Iluminación permaneciendo al mismo tiempo en un espíritu de obtención. Su locura tiene estas causas diversas que no tienen ninguna relación con la meditación sedente. La locura no dura más que un instante y llegará el momento en que acabará por cesar. Cuando cese, entonces el espíritu retornará a la Vía. Aquellos que no practican la meditación sedente por temor de la locura pasan su tiempo en el infierno sin encontrar ninguna ocasión de salir de allí. Esos, en verdad, son los verdaderos locos. En consecuencia, no hay ningún temor a tener que devenir loco al meditar sedente, sino más bien es de temer que uno llegue a detestar la meditación sedente al ver a algún loco [que ha devenido tal al meditar sedente].

## 22. Remedios contra el Malo

**Pregunta.–** Cuando el Malo pone obstáculos, ¿cómo es menester tratarle?.

**Respuesta.–** Hay varios remedios en la escuela de la Doctrina, pero no puedo citarlos todos en detalle. Si un estudiante del Zen cree en las verdades misteriosas, situadas fuera de la Doctrina, de las cuales cada uno de nosotros está provisto completamente, bien sea sabio o necio y sin transición entre el tiempo antiguo y el presente, aunque tenga una virtud y una sabiduría extraordinarias y superiores a las de los demás hombres, no debe atarse a ellas, sabiendo bien que son ilusiones. Un Antiguo ha dicho. « Inclusive

si uno llega a un Dharma superior al Nirvâna, debe quebrarlo en tres... » Aquellos que creen en el Tathâgata inmaculado de su propia Esencia no tienen ningún respeto por los tres Cuerpos [del Buddha: Cuerpo de Esencia, Cuerpo de Retribución, y Cuerpo de Metamorfosis] ni por los Cuatro Conocimientos [Conocimiento de Espejo, Conocimiento de Igualdad, Conocimiento de Perspicacia, y Conocimiento Productivo de Actos], no desprecian la miseria ni a los seres animados. Inclusive si el cuerpo manifiesta signos de buen augurio y posee un nimbo luminoso detrás de su cabeza, no será por eso que lo tomará por milagroso. ¿ Si uno se conforma bien a todo eso, ¿ dónde iban a encontrar un apoyo los Malos interior y exterior?. Antaño, bajo los T'ang, un Maestro del Zen, Tao-chou, vivía en el monte San-Fong. Un hombre extraño, vestido bizarramente, venía siempre a vagar alrededor de su ermita. A veces tenía el aspecto del Buddha o del Bodhisattva, otras veces el de un eremita feérico. Ora emanaba de él una luz milagrosa, ora pronunciaba palabras extrañas. Eso duró diez años; después desapareció. El Maestro del Zen dijo a sus discípulos: « Aunque un Malo se haya metamorfoseado varias veces a fin de atormentarme durante todo este tiempo, yo le he hecho frente únicamente gracias a la no-vista y al no-oído. Sus metamorfosis tienen límites: mi no-vista y mi no-oído no se agotan jamás. Es por eso por lo que ha acabado por retirarse... ». Ese es un secreto destinado a someter al Malo. Cuando uno debe hacer frente no solamente a las manifestaciones el Malo, sino también a toda circunstancia, favorable o no, si uno actúa como el Maestro del Zen Tao-chou, la práctica de la Vía se cumplirá por sí misma. Es en este sentido como el Gran Maestro Bodhidharma proclamó: «Si uno mantiene su espíritu como un muro, sin correr tras las condiciones exteriores y sin ninguna aspiración en el fondo del corazón, entrará en la Vía ». Si uno actúa así, no solamente en los periodos de tiempo y de espacio de la vida cotidiana, sino también en el momento de morir, uno no sufrirá las condiciones kármicas. En «La Esencia del Dharma transmitida por el espíritu», que escribió el Maestro del Zen, Houang-po, se puede leer: « En el momento de morir, el ignorante no tiene más que reflexionar sobre: los cinco

agregados [Materia, impresiones, conceptos, formaciones mentales, y consciencia] están todos vacíos y los cuatro elementos no tienen ego; el espíritu verdadero es sin aspecto, sin ir ni venir; durante la vida, la Esencia no viene, como tampoco se va en el momento de la muerte; espíritu y objeto están unificados con la Tranquilidad completa. Provisto que uno se comporte solamente así, uno es un hombre salido del mundo. Inclusive si los Buddhas vienen a vosotros con signos de buen augurio, es menester no tener la idea de seguirlos. Inclusive si se os aparecen varios aspectos malos, no tengáis ningún temor e identificad vuestro espíritu, olvidando, con el mundo del Dharma. Ese es un punto esencial en el momento de morir ».

## 23. Medio de no caer en una situación maligna

**Pregunta.–** De igual modo que en el curso de la ebriedad uno no sabe que está ebrio, cuando uno se encuentra ya en una situación maligna, uno no se da cuenta tampoco. En consecuencia, inclusive si uno ha aprendido antes algún remedio secreto, ni siquiera se nos ocurrirá la idea de utilizarlo. ¿«Por cual medio, entonces, pueden evitar los novicios caer en una situación maligna?.

**Respuesta.–** Buscar un medio para no caer en una situación maligna porque uno la teme, eso es ya una situación maligna. El bodhisattva Nâgârjuna ha dicho: « Por pensamiento, uno cae en las trampas del Malo; sin pensamiento uno puede salir de ellas ... » Un venerable Antiguo ha dicho: « No hay obstáculos del Malo fuera del espíritu. El estado sin consciencia, eso es someter al Malo ... ». Es en este sentido como el Maestro del Zen Tao-Chao sometió al Malo gracias a su estado de sin-vista y sin-oído. Amar el aspecto del mundo del Buddha, eso es el mundo del Malo. Olvidar el aspecto del mundo del Malo, eso es el mundo del Buddha. El

practicante verdadero de la Vía no ama el mundo del Buddha ni teme el mundo del Malo. Si sabe guardar una tal vigilancia, sin ningún pensamiento de llegar a la Iluminación ni sentir ningún fastidio, entonces las obstrucciones desaparecerán por sí mismas. Debe pronunciar también sin cesar un voto solemne delante del Buddha. El Sûtrâ del Despertar Completo declara: « Los seres que viven en las épocas de decadencia deben pronunciar el gran voto puro siguiente: anhelo habitar en el Despertar Completo del Buddha, sin encontrar heréticos ni los dos Vehículos; buscaré un maestro; y anhelo llegar al tesoro de la liberación y de la pureza trascendiendo gradualmente los obstáculos ... » Si se conforma a este voto, inclusive un novicio será vivificado gracias al poder de este gran voto y en el curso de ninguna vida y de ningún tiempo pertenecerá jamás a una familia de malos ni de heréticos. Estando estos hombres protegidos por los Buddhas y las deidades, ni que decir tiene que, desembarazados de todos los obstáculos, llegan al dominio sin retorno.

# SEGUNDA PARTE

## 24. La gran Sabiduría profunda

**Pregunta.–** Es con justa razón que uno debe detener la búsqueda de la dicha, pues es causa de destrucción de la Vía mientras que la sabiduría ayuda a la Vía. Sin embargo, ¿porqué la inteligencia y sabiduría son rechazadas en la escuela del Zen?.

**Respuesta.–** Se llama al Buddha: « Venerado de los dos pies » porqué está debidamente provisto a la vez de la dicha y de la sabiduría. Es menester por lo tanto no rechazarlos. Sin embargo, se impide al practicante de la Vía que las busque con el fin de hacerle obtener el tesoro del Dharma fuera del mundo y sin-pérdida, de hacerle llegar a la gran Sabiduría, profundamente nuestra y verdadera, haciéndole abandonar los actos dichosos mundanos, condicionados y toda la ilusión con-pérdidas. La sabiduría que uno ha podido adquirir con ayuda de frases sacadas de los sûtras, que uno ha podido estudiar gracias a la palabra de algún monje, y que uno ha podido alcanzar basándose sobre la conjetura no difiere tanto de la dicha ganada imaginando diversas astucias mundanas. Aunque una persona que ha alcanzado esta sabiduría parece a primera vista superior a un necio, puesto que esta sabiduría le tiene atrapado no puede abrirse al Despertar. Un Antiguo ha dicho: « A un necio le tiene atrapado su necedad; a un sabio le tiene atrapado su sabiduría... » En consecuencia, creed que aunque cada quién está provisto originalmente de la gran Sabiduría profunda, uno no la ve aparecer porque está atrapado por la necedad o por la sabiduría. Abandonad, pues, el Dharma y el no-dharma que se estancan en vuestro corazón, y entonces no

dejareis de llegar a la gran Sabiduría profunda. Seréis como el ebrio cuando vuelve en sí después de disipada su ebriedad.

## 25. Hay que rechazar la sabiduría conjetural del Despertar

**Pregunta.–** Puesto que la sabiduría del herético y la de los dos Vehículos no son vías justas serán una obstrucción para la Vía. ¿Acaso debe uno rechazar también la sabiduría de los tres sabios y la de la de los diez santos [practicantes ideales del Mahâyâna: abarcan todos los grados de la práctica] considerándolos en tanto que obstáculos?.

**Respuesta.–** En la doctrina se trata de sabiduría que se transforma en extravío. Eso podría compararse a la aplicación de una moxa, esencial para calmar los dolores de una enfermedad, pero cuya aplicación atormenta todavía al cuerpo después de la curación. Así pues dice la Doctrina: « Conocer los defectos de las etapas precedentes es el grado de las siguientes... ». Aquel que conoce los defectos de la sabiduría de la primera tierra es llamado: Bodhisattva de la segunda tierra. Aquel que corrige los defectos de la sabiduría de la segunda tierra es llamado: Bodhisattva de la tercera tierra. Así pues, inclusive si uno llega a aprehender el principio de la Esencia del Dharma gracias a las sabidurías de la décima tierra y del Casi-Despertar, con todo eso es todavía del dominio de la Insciencia [Ignorancia]. Es por eso por lo que el momento en que uno llega a unificarse misteriosamente con la gran Sabiduría profunda, olvidando inclusive la sabiduría del Casi-Despertar, es llamado: cortar-de-un-tajo la Insciencia profunda. Cuando se comprende bien eso, todas las discusiones sobre el tema del corte-de-un-tajo de la sabiduría del Casi-Despertar y sobre el tema de corte-de-un-tajo de la sabiduría del Despertar maravilloso no son más que ramas secundarias. Por eso es por lo

que en la escuela del Zen no se respeta siquiera la sabiduría de los dos Despertares, El Casi-Despertar y el Maravilloso; y con mayor razón, no se respetan las otras expresiones de la sabiduría del Bodhisattva. El Maestro del Zen Houang-po ha dicho: « El Despertar maravilloso mismo no es todavía más que el espejismo de un castillo... » Ante estas palabras, un zenista se enorgullecerá y un doctrinal se indignará, y todo eso a causa de una falsa interpretación dada a las palabras sin conocer su sentido religioso según la escuela del Zen. Aquel que se conforma a la gran Sabiduría profunda ni se enorgullece ni se indigna ni respeta la sabiduría ni desprecia la necedad.

## 26. La comprensión por el estudio obstaculiza la Vía

**Pregunta.–** La gran Sabiduría profunda, aunque sea innata en nosotros, no aparece jamás desde el no-comienzo porque la necedad la obstaculiza. ¿Si hoy nos quedamos también en esta necedad, dejando de lado la sabiduría, acaso nada cambiará y, como antes, la gran Sabiduría no aparecerá?.

**Respuesta.–** Aquellos que no pueden adivinar por sí mismos los buenos o malos augurios de su destino futuro, van a consultar a los magos y creen en sus palabras. Entonces, aunque no haya el menor signo precursor, habiendo sonado la hora, uno constata al fin el desarrollo bueno o malo de la predicción. El mismo fenómeno se observa en aquellos que son incapaces de realizar el Despertar por sí mismos inmediatamente al oír una exposición sobre el Dharma profundísimo, y que creen por algún tiempo en la palabra del Buddha. Es lo que se llama « la fe » y que antaño se llamaba también « sondeo de la Doctrina santa ». La escuela del Zen no es la primera en haber dicho: « La comprensión por el estudio obstaculiza la Vía ». Eso se encuentra dicho muy claramente en los sûtras. El Saddharmapundarîka Sûtra declara: «

Juntos, Yo y Ananda, hemos hecho nacer el espíritu del Despertar en el Buddha « Rey del Vacío ». Ananda todavía no ha realizado el Despertar porque busca siempre saber demasiado al respecto. Yo, sin embargo, ya lo he realizado porque practico siempre piadosamente ». El Sûrangama Sûtra declara: « Ananda está preocupado en buscar saber todo y no ha llegado todavía a alcanzar la fuerza de la Vía ». El Sûtra del Despertar Completo declara: « Aunque los seres vivos en tiempo de decadencia anhelan llegar a la Vía, no buscan el Despertar, sino antes al contrario saber todo — lo que aumenta todavía la producción de su imaginación... » Alguien ha dicho que: « Rechazar saber todo es lo propio de aquellos que no conocen el sentido de las palabras, y que guardan solamente en la cabeza las letras y las sílabas... » Pero aquel que habla así no conoce todavía la diferencia que hay entre una palabra y su sentido. El Lankâvatâra Sûtra declara: « Si uno quiere realizar el Despertar, debe acercarse a aquellos que aman saber todo. Saber todo no es penetrar las palabras, sino su sentido. El sentido no depende del aspecto del entendimiento ni del aspecto de la palabra... ». El hombre ordinario toma por el sentido lo que no es más que palabra.

## 27. La sabiduría no es más que una balsa

**Pregunta.–** La práctica del Bodhisattva está basada sobre los Seis Pâramitâs [=Lo que es menester saber atravesar para alcanzar el Despertar: don, observación de las Prohibiciones, paciencia, energía, concentración y sabiduría]y la prajnâ-pâramitâ [la sabiduría] ocupa el lugar más importante, pues los otros Pâramitâs no pueden cumplirse sin sabiduría. ¿Porqué, entonces, rechazáis vos categóricamente la sabiduría?.

**Respuesta.–** Prajnâ es una palabra sánscrita. En chino se dice sabiduría. Aunque la palabra « sabiduría » sea siempre la misma y

única, se pueden distinguir: Sabiduría verdadera, sabiduría ilusoria, sabiduría provisoria, y sabiduría real. Sabiduría designa habitualmente una mejora que hace salir de la necedad constante y que es provocada por la comprensión de las puertas del Dharma. El Sûtra del Despertar Completo declara: « Sabiduría y necedad ambas son prajnâ... » Eso no quiere decir que salir de la necedad corresponda a la sabiduría verdadera. Puesto que nace una consciencia atormentada de la Insciencia [=Ignorancia], uno descubre en la gran sabiduría del Despertar completo los dos aspectos de sabiduría y de necedad: eso es ilusión. Cuando uno busca transformar necedad en sabiduría, mientras conserva esta ilusión, eso es entonces una segunda y doble ilusión. La palabra « prajnâ » se traduce a veces por Despertar o por Vía. Un Antiguo ha dicho: « La Vía no pertenece ni al conocimiento ni al no-conocimiento. El conocimiento es ilusión; el no-conocimiento es indiferencia... » Entre los estudiantes de la escuela del Zen, algunos piensan que la comprensión intelectual del principio profundo es la realización de la Vía. Si ello es así, ¿porqué, entonces, pretende este Antiguo que la Vía no pertenece al conocimiento?. Otros piensan que el estado vacío y tranquilizado salido de la aniquilación del entendimiento es la realización de la Vía. Si ello es así, ¿porqué este Antiguo pretende entonces que la Vía no pertenece al no-conocimiento?. Únicamente si, abandonando todas esas comprensiones intelectuales, uno se entrega fuertemente a sus búsquedas, de hora en hora, sobre ese estado abandonado, llegado el momento, estaremos de acuerdo en la gran Sabiduría profunda. Entonces en ese momento, uno comprenderá por primera vez que el contenido de la Vía no es ni necedad ni sabiduría. Si uno ha llegado a ese estado, entonces la sabiduría y la necedad cotidianas no estarán ya en el exterior, sino que serán asuntos internos nuestros.

Ahora bien, aunque rechazar la reputación y el provecho mundanos cuando uno conoce la verdad sobre la impermanencia y cuando comprende el principio de la causalidad sea ya una sabiduría correspondiente a una inteligencia superior a la de un necio ordinario, uno no podría alcanzar la madurez de un Buddha

con este grado de comprensión... Aunque los bodhisattvas llegados al grado de los Tres sabios y de los Diez santos hayan alcanzado la Sabiduría fantasmática o bien la del no-nacido, con todo no llegan todavía a la madurez del Buddha. Cuando llegado a la tierra del Casi-Despertar, uno olvida a la vez las sabidurías precedentes alcanzadas por los Tres sabios y los Diez santos, a eso se llama: concentración comparable a un diamante. En ese momento la gran Sabiduría del Despertar maravilloso aparece por primera vez. Esta gran Sabiduría, de la que está provisto cada cual, es completa en todos. En consecuencia, aquellos que tienen una gran sagacidad están de acuerdo inmediato con la gran Sabiduría profunda, sin que tenga que pasar por los grados de los Tres sabios y de los Diez santos etc. Es en este sentido como un Antiguo ha dicho: « De un salto uno entra directamente en la tierra del Tathâgata ». El Avatamsaka Sûtra declara: « Desde el primer instante de la conversión uno realiza ya el Despertar verdadero... » Aquellos que tienen fe en la puerta del Dharma de la Doctrina provisoria, piensan que es falso pretender que el ignorante, bajo el imperio del sufrimiento, alcanza pronto la gran Sabiduría, mientras que inclusive un Bodhisattva llegado a la décima tierra no alcanza todavía la gran Sabiduría del Despertar maravilloso. Eso viene de que no creen en la gran Sabiduría profunda, sino que consideran únicamente la simple mejora que hace salir de la necedad hacia la sabiduría.

Es para aquellos cuya capacidad es media o inferior para quienes se predican los Seis Pâramitâs, decenas de miles de prácticas y para quienes se han establecido 52 grados. Venerar el prajnâ-pâramitâ [la sabiduría], que es uno de los seis Pâramitâs, es una estratagema empleada a fin de guiar a las gentes que no pueden estar de acuerdo inmediato con la gran Sabiduría Profunda, progresivamente, hasta la otra orilla profunda, utilizando durante algún tiempo la sabiduría fantasmática como una balsa. Es por eso por lo que la puerta de la Doctrina permite por un tiempo la comprensión por el estudio; pero no es esa una voluntad realmente propia de la Doctrina. La balsa no es importante sino porque permite llegar a la otra orilla atravesando

un gran río. Sin embargo el necio se aferra a ella y no la abandona porque no conoce todavía la importancia real de la balsa. El Buddha y los Patriarcas han venido al mundo para enseñar las puertas del Dharma, constituyendo así una balsa que permite llegar a la orilla profunda después de haber atravesado el gran río del extravío inverso. Por muy bien que uno se haya instalado sobre esta balsa, si uno no sabe abandonarla y se aferra a ella, no podrá llegar al Arrozal profundo. Al igual que gentes que tuvieran por azar la capacidad de volar llegarían directamente a la otra orilla sin la mediación de la balsa, así también aquellos que tienen una capacidad superior llegarán directamente al Arrozal profundo, sin la mediación de la sabiduría de los Tres sabios y de los Diez santos. Si uno les recomendara la comprensión por el estudio, eso sería como recomendar una balsa a aquellos que pueden volar. La balsa devendrá entonces más bien un obstáculo. Es por eso por lo que la escuela del Zen rechaza toda suerte de comprensión por el estudio.

Sin embargo algunos estudiantes de la escuela del Zen se han llenado de orgullo ante el pensamiento de que las palabras de sus Maestros eran una balsa superior a la balsa doctrinal. Si suben así sobre una vasta balsa muy superior, y piensan encontrar en ella la paz definitiva divirtiéndose entre tanto, a pesar de todo son superiores a aquellos que no buscan siquiera una balsa y permanecen en vano sobre esta orilla de acá durante toda su vida. Pero, a pesar de eso, vagan en vano, arrastrados por la corriente del río y, como los demás, no llegan tampoco a la otra orilla. Aunque los Tres sabios y los Diez santos monten sobre una balsa espléndida, puesto que se quedan en ella, no rebasan todavía la corriente del cambio y de la vida-y-muerte. De modo que con mayor razón, ¿porqué iba uno a estar satisfecho con el pensamiento de quedarse sobre una pequeña balsa provisoria?.

## 28. Quitada la ilusión, aparece la gran Sabiduría

**Pregunta.–** Me parece que hay gentes que no buscan la sabiduría, que no estudian la Doctrina en los sûtras porque creen en una tal puerta del Dharma. Sin embargo, ¿porqué no tienen siquiera una parcela de Iluminación?.

**Respuesta.–** Observando que se ha dicho: « Es un error tomar la sabiduría adquirida amontonando la comprensión por el estudio por la obtención del Dharma », algunos piensan estar de acuerdo con la Vía abandonando toda la comprensión por el estudio. Estos tampoco pueden estar de acuerdo con la Vía puesto que tienen esta ilusión como obstáculo. El Avatamsaka Sûtra declara: « ¡Oh Maravilla! Todos los seres vivos tienen totalmente la sabiduría del Tathâgata y todos los aspectos de su virtud. Es únicamente porque tienen la ilusión y el apego, por lo que no pueden conocerlo ». Por ejemplo tomemos un hombre de cuerpo robusto y dotado extraordinariamente. De repente cae gravemente enfermo, se debilita y olvida todo, acabando por volverse como un niño de tres años. Viendo junto a él a un hombre sin enfermedad, haciendo muestra de dones innatos y desplegando su fuerza, este enfermo le envidia, al no recordar ya que él mismo estaba provisto originalmente de tales talentos y fuerza. Se pone así a hacer sufrir a su cuerpo y a su espíritu a fin de aprender las artes y de practicar los trabajos de fuerza mientras está enfermo. La enfermedad se agrava así cada vez más y la muerte le sorprende sin que haya podido satisfacer su deseo. Si este enfermo hubiera sabido que tales talentos y fuerza, que tenía originalmente en él mismo, habían desaparecido momentáneamente, únicamente porque la enfermedad les hacía obstáculo, primero de todo habría cuidado su enfermedad a fin de que talentos y fuerza reaparecieran como antes. Ocurre lo mismo con el estudio de la Vía. Aunque todos estén provistos de la sabiduría del Tathâgata y de todos los aspectos de su virtud, no todos pueden llegar a esta Vía y usar de ella, pues la enfermedad de la ilusión y de la inversión lo obstaculiza. Cuando uno ignora esta verdad, cuando uno está hundido en un lecho de enfermo de ilusión, envidia a los

santos y a los sabios al verles y al escucharles desplegar su poder inteligente y actuar según su virtud. Así, uno estudia los libros búddhicos y heterodoxos, uno guarda en su cabeza las palabras de los maestros, uno busca la actividad misteriosa, o bien uno desea tener un talento prodigioso y una elocuencia sagaz. Todo eso es causa de agravación de la enfermedad. ¿Y cuando aparecerán la Sabiduría profunda y los aspectos de la virtud profunda?.

## 29. Ilusión

**Pregunta.–** ¿A que se llama ilusión?.

**Respuesta.–** Pensar que la Tierra pura es distinta de la tierra sucia y que el extravío y el Despertar, el ignorante y el santo no son lo mismo, eso es una ilusión. No distinguir santo e ignorante, no diferenciar pureza y suciedad es también una ilusión. Pensar que, en el Dharma del Buddha, hay diferencia entre: Grande (Vehículo, Mahâyâna) y pequeño (Hinâyâna), provisorio y real, exoterismo y esoterismo, Zen y Doctrina, eso es también una ilusión. Pensar que el Dharma del Buddha no tiene más que un solo sabor y un solo tinte, y que no hay nada de superior o de inferior en él, eso es también una ilusión. Pensar que ir, habitar, sentarse, tumbarse y ver, oír, percibir y conocer pertenecen al Dharma del Buddha, eso es también una ilusión. Pensar que hay un Dharma del Buddha especial fuera de todos los actos y comportamientos, eso es también una ilusión. Cuando el ignorante piensa que los millares de fenómenos son todos « seres reales», eso es una ilusión. Cuando el Hinâyâna piensa que los millares de fenómenos son todos impermanentes, eso es una ilusión. Cuando el herético pretende la estabilidad o el nihilismo de los millares de fenómenos, eso es su ilusión. Cuando el Bodhisattva pretende conocer que lo fantasmático es el vacío o bien pretende comprender que la Vía central es el aspecto real, eso es su ilusión.

Cuando el doctrinal se aferra a la puerta de la Doctrina sin saber que existe una verdad religiosa transmitida fuera de la Doctrina, eso es su ilusión. Cuando un zenista piensa que una puerta del Dharma llamada « Transmisión particular fuera de la Doctrina » es superior a la puerta de la Doctrina, eso es su ilusión.

Si uno cree en todo eso y llega a concluir que todo es una ilusión, eso es también una ilusión. A las preguntas que le formularon los estudiantes a lo largo de su vida, el Maestro nacional Wou-ye siempre tuvo una sola y única respuesta: « ¡No tengáis ninguna ilusión! ». Si uno puede llegar a franquear esta única expresión, entonces la sabiduría profunda y los aspectos profundos de la virtud surgirán inmediatamente.

## 30. Aferrarse a las palabras es una ilusión

**Pregunta.–** Las puertas del Dharma que acabáis de rechazar son o bien teorías expuestas en los sûtras y en los sâstras o bien palabras pronunciadas por Antiguos venerables. Pero, ¿porqué habéis dicho que todo eso es ilusión?.

**Respuesta.–** No hay mal en absoluto en que aquellos que han llegado al Arrozal profundo prediquen varias especies de puertas del Dharma, estratagemas que son especies de pértigas tendidas a los estudiantes. Eso se parece a nuestra boca que no se quema al pronunciar la palabra « fuego ». Aquellos que no han llegado todavía al Fondo, dan a veces un cierto sentido a las palabras, obedeciendo a la conjetura, y eso es su completa ilusión. Algunos piensan que la instrucción verbal y la transmisión de hoy día en las escuelas de la Doctrina son integrales y ¿porqué entonces no son ellos como los grandes Maestros y los venerables antiguos de su escuela?. Sabed que esta instrucción verbal y esta transmisión no representan juntas la propia voluntad de los venerables antiguos. El gran Maestro T’ien-t’ai ha dicho: « Yo sucedo a Nan-yo y tengo

la Intuición. No dependo de otros... ». Se puede leer en el comentario del Mahâvairocana Sûtra: « El espíritu tiene él mismo la Intuición del espiritu. El espíritu se despierta él mismo al espíritu. Eso se llama: cumplir el Despertar. No es ni tener la Intuición gracias a otros ni tener el Despertar gracias a otros... » ¿Quién, de entre los maestros exotéricos o esotéricos, ha dicho nunca que el estudio de las palabras y de su sentido es la verdad religiosa del Dharma del Buddha?. Algunos, que se hacen llamar maestros de la escuela Zen, pretenden que para ellos no hay nada obscuro y que, por consecuencia, pueden permitirse criticar las palabras de los Antiguos e inspeccionar a los estudiantes. Pero cuando están cara a cara con la vida-y-muerte y con la desdicha-y-dicha, ¿porqué no manifiestan entonces el desapego de los Antiguos? Sabed que la comprensión habitual en su totalidad no es el Arrozal de los Antiguos. El gran Maestro Yun-men ha dicho: « Si este Asunto no fuera más que una cuestión de palabras, ¿porqué no iba a haber palabras en la Doctrina de la gran cesta? ¿Y para qué sirve entonces la venida desde el Oeste del Patriarca... ? ».

## 31. Abandonar la Doctrina es también una ilusión

**Pregunta.– ¿**Se pueden llamar verdaderos discípulos de la Vía a aquellos que se entregan únicamente a las pasiones ilusorias bajo pretexto de que todas las prácticas y las vigilancias son ilusiones, y de que las puertas del Dharma de la Doctrina y del Zen son nada menos que ramillas?.

**Respuesta.–** Aquel que formula un tal parecer guarda la ilusión de todo cuanto hay de ilusiones. Es lo que se designa como enfermedad del dejarse-ir », una de las cuatro enfermedades que el Sûtra del Despertar Completo explica.

## 32. Kôan

**Pregunta.–** Mientras que vos mismo sentís aversión por toda búsqueda de dicha y sabiduría, ¿acaso no es molesto para un estudiante de la escuela del Zen buscar la iluminación manteniendo en su pensamiento una regla de kôan?.

**Respuesta.–** Un Antiguo ha dicho: «No busquéis la Iluminación por el espíritu...» Si un estudiante tiene la idea de buscar la Iluminación, entonces no es aquel que mantiene el kôan en su pensamiento. El Maestro del Zen Yuan-wou ha dicho: « Si uno es de una raíz pronta, entonces no es necesario consultar las palabras de los Antiguos ni de sus kôans... » Así, gracias a eso, he podido saber que exponer un kôan no es la voluntad espontánea del Maestro. Inclusive si da una regla de kôan guardando en suspenso su misericordia, eso no es comparable a una búsqueda de «Ir-a-nacer» por la recitación del nombre del Buddha ni a una búsqueda de mérito gracias al murmullo de la encantación y a la lectura de los sûtras, pues no es ni para «ir-a-nacer » en la Tierra Pura ni para una demanda de buddhadización y de obtención de la Vía ni para un prodigio mundano ni en el sentido de una única puerta del Dharma por lo que el Maestro expone a los hombres el kôan. En suma, es allí donde la conjetura no puede ser alcanzada. Se le llama por consecuencia kôan. La parábola que le figura se titula « el pan forrado de hierro ». Basta que uno muerda sin descanso en el lugar donde la coyuntura no puede tocar la lengua, para que uno no deje de hendirlo un día u otro. Entonces, en ese momento, uno sabrá por vez primera que este « pan forrado de hierro » no tiene ni los cinco gustos ni los seis sabores mundanos ni el gusto del Dharma ni el gusto del sentido salido del mundo.

## 33. La situación serena profunda

**Pregunta.–** Uno puede aborrecer verdaderamente a aquellos que han devenido maníacos al malcomprender las puertas del Dharma de la Doctrina o del Zen. Uno no debe aborrecer a aquellos que no se ocupan de la trama doctrinal, al haber comprendido bien la puerta del Dharma de la Doctrina y que no se han hundido en la enfermedad de Zen, al haber comprendido la verdad religiosa del Zen. Sin embargo, si vos pretendéis que las puertas del Dharma de la Doctrina o del Zen no son verdaderas una y otra, entonces ¿acaso son semejantes a necios aquellos que han llegado al Fondo?.

**Respuesta.–** En lo que concierne al Fondo no hay ni aspecto inteligente ni aspecto necio. Al contrario, considerar ciegamente aspecto inteligente o necio es llamado: necio. En consecuencia, no ver aspecto inteligente o necio es llamado: inteligente verdadero. Distinguir a aquellos que tienen talento y elocuencia del necio en el mundo calificándoles de inteligentes es un pensamiento vulgar. Así pues, aquellos que han llegado a la gran Sabiduría profunda no sienten jamás orgullo de sentirse, en cuanto a ellos mismos, inteligentes porque, de acuerdo con el Fondo, no ven inteligencia o necedad.

Cuando los cuatro elementos de nuestro cuerpo están en armonía y cuando nuestro cuerpo y nuestro espíritu están sanos, el secreto de los libros medicales es inútil y uno no tiene necesidad de ningún buen remedio ni de receta prodigiosa. Sin embargo, cuando las 404 enfermedades se desarrollan repentinamente a causa de la inarmonía de los cuatro elementos, entonces medicina y receta son verdaderamente importantes. Cuando auscultan, los médicos prescriben remedios según la enfermedad. Hay diferentes tipos de enfermedades y por lo tanto diferentes tipos de recetas también. Si uno examina el objetivo de estas recetas, a despecho de su gran variedad, su objetivo único es devolver, suprimiendo el sufrimiento causado por la enfermedad, el estado sereno que era el de antes de la enfermedad. Es también para calmar los sufrimientos debido a su enfermedad por lo que un enfermo

consulta a un médico y le pide una receta y no para estudiar las ciencias pedagógicas que figuran en los libros medicales. Si los sufrimientos debidos a una enfermedad son suprimidos gracias a los cuidados del médico, el enfermo deviene: un hombre sin enfermedad y sereno. Es gracias a la receta que los sufrimientos debidos a la enfermedad han cesado. El restablecimiento del estado sereno del cuerpo y del espíritu es un retorno al punto profundo, donde uno estaba antes de caer enfermo. No es pues el médico quien nos hace llegar ahí por primera vez. ¿Acaso se podría llamar a aquellos que han estudiado a fondo las ciencias pedagógicas que figuran en los libros medicales y que han comprendido las técnicas maravillosas contenidas en una receta: hombres llegados al estado sereno?.

Ocurre lo mismo con el Dharma del Buddha. No hay aspecto de enfermedad: extravío, Despertar, ignorancia, santidad en el estado profundo de cada uno. Entonces, ¿por quién debería ser utilizado el tratamiento que representan las puertas del Dharma de la Doctrina o del Zen?. Sin embargo, el aspecto de la enfermedad de la Insciencia nace súbitamente y hay al contrario varios tipos de sufrimientos. El Buddha, sintiéndose lleno de misericordia ante esto, en tanto que sumo rey de la medicina, enseñó varios tipos de puertas del Dharma según las diferentes naturalezas humanas. Así pues, aunque haya diferentes tipos de puertas del Dharma, la significación que se desprende de ello, es que todas están destinadas únicamente a conducir al estado profundo sereno, haciendo cesar los sufrimientos debidos a la enfermedad que consiste en distinguir: extravío de despertar, ignorancia de santidad en los seres vivos. Pero no es a fin de enseñarles, bien seguro, varios tipos de puertas del Dharma — es decir, de tratamientos. Si se quita la enfermedad de la Insciencia y de la Ilusión, uno no ve ya transmigración de vida-y-muerte y de va-y-ven; no hay ya diferencia entre ignorancia y santidad, entre extravío y Despertar. Entonces uno deviene un gran liberado, un hombre de la no-acción, y uno puede ser llamado: gran Despertado. Investigar a fondo las escuelas de la Doctrina y poder comprender las cinco escuelas del Zen no podría ser llamado «

gran Despertar ». Sin embargo algunos de los estudiantes de las épocas de decadencia piensan que el espíritu profundo del Dharma del Buddha es tal como lo estudian en la puerta del Dharma de la Doctrina y que comprenden la puerta del Dharma del Zen. Es por lo que ha sido dicho que el remedio deviene al contrario enfermedad y es por lo que un Antiguo llamó a eso « enfermedad de la Doctrina », «enfermedad del Zen ».

## 34. Práctica real más bien que comprensión por el estudio

**Pregunta.–** Algunos pretenden que: « El estudiante novicio, inclusive si comprende la verdad profunda de la puerta del Dharma y practica según esta comprensión, con todo andará todavía errante. Aconsejar practicar refrenando, sin embargo, la comprensión por el estudio es una falta » ¿Acaso tienen razón al pretender eso?.

**Respuesta.–** Eso podría compararse a un hombre tocado de una grave enfermedad. Si piensa cuidar su enfermedad solamente después de haber estudiado a fondo las ciencias enseñadas en los libros medicales bajo la dirección de un médico, su enfermedad se agravará cada vez más y perderá súbitamente la vida antes de haber podido terminar sus estudios de las ciencias enseñadas en los libros medicales. En consecuencia, si expone solamente lo que siente a un buen médico, éste o bien le dará un remedio o bien le aplicará un moxa al descubrir exactamente lo que es su enfermedad. Si este enfermo, sin conocer siquiera la composición del remedio, sin saber siquiera sobre cual llaga aplicar el moxa, toma el remedio y se aplica el moxa sobre la llaga indicada por el médico, creyendo solamente en la palabra del médico, pronto o tarde según su enfermedad sea ligera o grave, no dejará de curarse al fin de los sufrimientos debidos a la enfermedad. Ocurre lo mismo con la práctica de la Vía. Si uno piensa, que a fin de estar

de acuerdo con el Fondo, es menester estudiar primero varias puertas del Dharma y practicar después según estos estudios, siendo dado que la vida humana está limitada a menos de cien años y que las puertas del Dharma a estudiar son innumerables y sin límite, su vida se terminará antes de haber podido estudiarlo todo. En ese momento, los estudios habituales devienen todos inútiles. Uno no puede escapar entonces a la transmigración porque se deja atraer por las condiciones kármicas. Es por lo que las indicaciones de los Maestros de la escuela del Zen a los estudiantes no son más que palabra o semi-frase. Esta palabra única o esta semi-frase no tienen por objetivo la práctica o la vigilancia, sino que están destinadas a indicar directamente el Fondo. Inclusive si el estudiante de espíritu lento no las comprende inmediatamente, si las lleva como un kôan día y noche haciendo frente a lo que ni el razonamiento ni el sentimiento alcanzan, habiendo sonado la hora, la Insciencia que data de kalpas innumerables desaparecerá de un solo golpe.

## 35. Sabiduría fundamental y sabiduría subsecuente

**Pregunta.–** A aquellos que han llegado a desatarse de las puertas de la Doctrina o del Zen, habiendo realizado su Despertar a la palabra de un monje, ¿acaso no carecen del provecho altruista?.

**Respuesta.–** Dos aspectos de la sabiduría del Buddha se exponen en la Doctrina. El primero, la sabiduría fundamental representa la intuición íntima del Buddha. El otro, la sabiduría subsecuente, representa la estratagema altruista. La aparición del Buddha y de los Patriarcas en el mundo a fin de predicar las puertas del Dharma de la Doctrina y del Zen forma una estratagema altruista. En consecuencia, las puertas del Dharma

que los estudiantes del Zen y de la Doctrina comprenden según su entendimiento, o por la lectura de los sûtras doctrinales, o escuchando las palabras de un monje, pertenecen todas al dominio de la sabiduría subsecuente. Si uno está ya de acuerdo con el estado de intuición íntima del Buddha, uno se dirigirá hacia la puerta del Provecho dando nacimiento a la sabiduría subsecuente, y salvará seres vivos predicando las puertas del Dharma de la Doctrina y del Zen. Los Tathâgatas de los tres tiempos y los Patriarcas de cada generación han pasado todos por ahí. Así pues, aquellos que no han alcanzado la sabiduría fundamental del Buddha, deben primero de todo pensar en llegar a ese estado de intuición íntima fundamental. Si uno quiere llegar a ese estado, basta que transcienda respectivamente los dominios de la Doctrina y del Zen. Aquellos que guardan en el espíritu las puertas del Dharma de la Doctrina y del Zen no pueden llegar al Fondo. Un Antiguo ha dicho: « Provisto que uno considere la enseñanza del Buddha y la de los Patriarcas en tanto que nuestro enemigo o rival, uno obtendrá algo ». También se dice: « Si obteneis solamente la base, no os preocupeis de la cima... ». Eso podría compararse a la plantación de un árbol. Provisto que sus raíces agarren, las ramas y las hojas abundan por sí mismas y las flores y los frutos son fecundos también. En consecuencia, al comienzo uno cuida las raíces y no presta ninguna atención a las ramas y a las hojas. Por consecuencia, en tanto que las raíces no han agarrado, uno corta inclusive algunas ramas. Y sin embargo, si uno piensa que la plantación se hace únicamente por las raíces, esa es una idea falsa. Es por las ramas, hojas, flores y frutos por lo que uno cuida de las raíces.

Inclusive aquellos que han llegado al Fondo, si el medio que vivifica a los Patriarcas no es claro, todavía para ellos, se les nombra: « hombres del gran Dharma todavía no aclarados ». Aunque la intuición propia de estos hombres no presenta ningún error, ellos no pueden establecerse en buenos instructores porque carecen de estratagemas y de medios para guiar a los demás. Eso es lo que ha sido llamado: « hombres que han captado el sentido sin poder expresarlo ». Y también, inclusive si uno adivina

vagamente los medios utilizados por los Antiguos, nuestros propios ojos no ven claro ahí y uno no puede pretender ser un buen instructor, y uno es un hombre que solo puede expresar sin haber captado el sentido. Un antiguo ha dicho: « Que aquel que no ha podido llegar [todavía al Despertar] busque más bien el sentido que la expresión. Que aquel que ha podido llegar [al Despertar] busque más bien la expresión que el sentido... » El sentido es el dado por los Patriarcas. El sentido de los Patriarcas es el Fondo del cual cada uno está provisto. La expresión representa las características y los medios utilizados por las cinco escuelas. El sentido representa las raíces, la expresión representa las ramas y las hojas. En consecuencia, es menester que el novicio busque primero el sentido dado por los Patriarcas. No debe dormirse bajo la expresión. Disminuir sus karmas antiguos y las obstrucciones impregnadas ejercitándose minuciosamente durante treinta o cincuenta años después de haber descubierto el sentido, era nombrado entre los Antiguos: « trabajo largo y cuidado ». Si este trabajo largo y cuidado os conduce a un maduramiento puro, eso se llama: « Unificar todo en Uno ». Puesto que en ese momento la elocuencia viva y la actividad maravillosa aparecen por sí mismas, los medios utilizados para con los demás devienen vivos y ágiles. Aquellos que han llegado a este estado se llaman: hombres que han alcanzado a la vez el sentido y la expresión. Algunos no tienen todavía una visión clara y no conocen tampoco las características y los medios utilizados en la escuela del Zen. Esos son llamados: no llegados ni al sentido ni a la expresión.

Si, después de numerosos días de que hayáis hecho vuestra plantación, ni ramas ni hojas ni flores ni frutos se desarrollan según vuestras esperanzas, es que las raíces no han agarrado. Hecha esta constatación, cambiad la tierra, regad y cuidad así durante días y meses. Entonces las raíces agarrarán por sí mismas y ramas y hojas devendrán prósperas. Sin conocer las verdaderas razones de nuestro fracaso, uno intenta de una manera o de otra hacer rápidamente espesas las ramas y hacer que se abran las flores lo antes posible. Y así, uno no ve que mientras tanto la planta está en trance de perecer. Inclusive si habéis adquirido un

poco del sentido dado por los Patriarcas, en tanto que vuestra elocuencia no es viva ni vuestra actividad maravillosa, en tanto que no sabéis aportar variaciones ni hacer prodigios, no os preocupéis ni de las ramas ni de las hojas. No permanezcáis sino en el pensamiento-correcto-profundo, y eliminad vuestro egoísmo y vuestro egocentrismo sobre el Dharma, disminuid todas las pasiones vulgares y los pensamientos de santidad. Un Antiguo ha dicho: « Alcanzar el Dharma es fácil; conservar el Dharma es difícil... » Conservar el Dharma significa el trabajo largo y cuidado. Entre los estudiantes de las épocas de decadencia, aquellos que tienen el espíritu un poco apresurado no hacen trabajo largo y cuidado, contentándose con las zonas de sombras que rodean la luz que no es la verdadera gran Iluminación. Piensan de sí mismos que aunque están en el verdadero fondo, a pesar de todo no tienen todavía vivacidad y elocuencia y no hacen todavía prodigios, y se esfuerzan así en hacer provisión de todo eso. Es por eso por lo que estudian las puertas del Dharma de la Doctrina y del Zen y desean tener las capacidades maravillosas del Buddha y de los Patriarcas. Entran así en la vía del Malo tornando cada vez más obscuro el Fondo. O bien, persuadidos equivocadamente de que están de acuerdo con el Fondo porque han alcanzado las zonas de sombras que rodean la luz, algunos llaman a eso trabajo largo y cuidado. Bien pueden pasar mil vidas y diez mil kalpas en estos cuidados de largo aliento, eso no hace sino aumentar la Insciencia. Inclusive si algunas de sus acciones son virtuosas, no devienen sino base de la transmigración. Eso podría compararse a plantar un árbol sin raíz, que uno le pone en tierra y le riega. Si uno pasa años y meses cuidándole así, puede que las ramas y las hojas crezcan una vez y que la flor prematura se abra por ejemplo, bajo el efecto de una lluvia primaveral, pero al fin el árbol entero morirá.

## 36. El sentido y las palabras

**Pregunta.–** ¿Qué diferencia hay entre buscar las palabras y buscar el sentido?.

**Respuesta.–** « Sentido » y « palabras » han salido de los poetas. Por ejemplo, se dice al respecto de la poesía japonesa: « Que las palabras escogidas en esta poesía son dulces, pero que el sentido se capta torpemente ». La escuela del Zen los utiliza y una de sus puertas del Dharma se ha llamado « sentido » y « palabras ». Aunque idénticas, estas expresiones tienen cada una un sentido diferente. En la escuela del Zen, hay diferentes puertas del Dharma. Son: elevación y descensión, aquel lado-de-allá y este lado-de-acá, aferrar y dejar ir, captura o liberación y matanza o vivificamiento, tres misterios y tres esencias, cinco grados y rey-y-súbdito. Todas son del dominio de las « palabras ». Algunos estudiantes de las épocas de decadencia llaman al conocimiento claro de estas diferentes puertas del Dharma: « llegar al sentido » y creen que un diálogo fluido utilizado para predicar a los demás estas puertas del Dharma es haber llegado a las « palabras ». Lo que toman así por el sentido pertenece todavía al dominio de las « palabras ». A pesar de eso, hay quienes pretenden que a veces esta búsqueda es ya una gesta que conduce a la vez al « sentido » y a las « palabras ». Aunque todo eso se parezca a la verdad, no lo es en absoluto.

## 37. El kôan está destinado a la búsqueda del sentido

**Pregunta.–** Aunque vos pretendéis que los novicios deben primero buscar el sentido, ¿acaso no es más bien hacerles buscar « palabras » al hacerles « llevar » un kôan dado?.

**Respuesta.–** Yo no he dicho que aquellos que observan las palabras de los Antiguos son forzosamente hombres que buscan las « palabras ». Únicamente, aquellos que argumentan sobre «

aferrar o dejar ir » y que deliberan sobre « aquel lado-de-allá o este lado-de-acá » a propósito de estas palabras de los Antiguos son llamados: hombres que buscan las « palabras ». Inclusive si uno se aposenta silenciosamente frente a un muro, si uno dispone y compara toda suerte de ideas conservando en el corazón conocimientos confusos y compresiones confusas, entonces eso forma parte también de la búsqueda de las « palabras ». En consecuencia, dar directamente una regla de kôan rechazando todas las comprensiones intelectuales y las conjeturas, es un medio de conducir la búsqueda del sentido. Así pues, si al consultar colecciones de palabras de los Antiguos, si al escuchar a un monje dotado hacer la exposición del Dharma, uno no toma el camino de la comprensión conjetural de la significación, olvidando inmediatamente todo prejuicio, entonces uno es un hombre que busca el « sentido ». Si un estudiante llega a conocer clara y distintamente el « sentido » dado por los Patriarcas, entonces no hay mal en que un buen monje dotado discuta con él de la diferencia de características religiosas de las cinco escuelas y que deliberen sobre los medios y las maneras de « aferrar o dejar ir », de captura o liberación y matanza o vivificamiento, represión o concesión y loanza o censura, etc. Sin tener el dominio de tales « palabras » gracias a la búsqueda, uno no puede ser capaz de convertir gentes como lo hacen los buenos monjes dotados. Es en este sentido por lo que un Antiguo ha dicho: a aquellos que habían llegado al Dharma: « No dudar de la palabra es una gran enfermedad ». Ellos no pueden ignorar no solamente los medios utilizados por la escuela del Zen sino tampoco las instituciones de la escuela de la Doctrina, y hasta la enseñanza del confucianismo y del taoísmo y las teorías heterodoxas y mundanas. La mayor parte de los estudiantes de hoy día no tienen el espíritu verdadero de la Vía. Preocupados ante todo de reputación y de orgullo, todavía sin despertarse, se esfuerzan en estudiar las puertas del Dharma del Zen y de la Doctrina. Pronto, después de haber obtenido algunos conocimientos y comprensiones, pretendiéndose enseguida buenos monjes dotados, se ponen a extraviar ignorantes. Utilizando así estos pocos conocimientos y comprensiones sobre los demás,

cuando un estudiante cae de acuerdo con ellos, le certifican. Hay ahí un gran error. Reflexionad bien en lo que un Antiguo ha recomendado a aquellos que todavía no han llegado al Despertar: buscad primero el « sentido ». Es la elección en la no-elección. Establecer tales « sentidos » o « palabras » no es la voluntad real de un maestro. Un Antiguo ha dicho: « El sentido talla bien la «palabra», la «palabra» talla bien el sentido. «El sentido» y la «palabra» se cruzan. Es menester temer eso... »

## 38. Costumbres y maneras de actuar más bien que comprensión

**Pregunta.–** La sucesión de los libros búddhicos y heterodoxos es una arteria jamas interrumpida ni siquiera en tiempos de decadencia. Algunos comprendiendo el «sentido» dado por los venerables que nos han precedido, pueden exponer hasta el infinito el Dharma de su escuela. Pero inclusive entre los confucionistas, nadie observa ni tiene en cuenta las cinco Constancias como lo hicieron Confucio y Meng-tseu. Los estudiantes de las escuelas del Buddhismo tampoco tienen ya la misma manera de actuar que los venerables que les han precedido en su escuela. Inclusive entre aquellos que pueden permitirse la crítica, la explicación del Zen, y que tienen la elocuencia viva de la escuela del Zen, raros son aquellos que no están encadenados en la vida-y-muerte y en la desdicha-y-dicha como no lo estaban los Antiguos. Aunque la transmisión de la puerta del Dharma no sea diferente hoy día de lo que era en los tiempos antiguos, ¿porqué la manera de actuar de los estudiantes no es también semejante? ¿Porque aquellos eran superiores y éstos son inferiores?.

**Respuesta.–** Un sûtra declara: « Inclusive erudito, sin practicar uno no difiere de un necio ... » Tomemos los asuntos del mundo. Es fácil hablarse y convencerse a uno mismo sobre este particular,

según el conocimiento común de estos asuntos, pero la aplicación es más difícil. Por ejemplo, tomemos la habilidad manual y técnica del carpintero. Nosotros podemos permitirnos pensar que tenemos las mismas capacidades que un carpintero ordinario, pero de hecho no somos verdaderamente capaces de trabajar con el hacha ni de cepillar madera porque no hemos ejercido su oficio al no haber tenido jamás por destino tener que suceder a alguien en la profesión de carpintero. Siendo las cosas así, nosotros no podemos ser calificados ni siquiera de carpinteros inferiores. Aquellos que han nacido en una familia de carpinteros ejercen este oficio desde su infancia y, por inhábiles que puedan ser, tienen parte a pesar de todo en la sucesión del oficio. Aquellos que, hoy día, transmiten los libros Búddhicos y heterodoxos no saben otra cosa que discutir sobre la forma de su escuela pero no tienen el ejercicio del espíritu. Esa es la única razón por la cual no son semejantes a los venerables que les han precedido.

Antaño, Confucio apareció en el mundo para enseñar la Vía de las cinco Constancias. Cada uno de sus discípulos practicó atentamente sus Principios de humanidad, de justicia, de protocolo, de sabiduría, y de fe. Confucio certificó los estudios de uno de ellos en los principios de humanidad y los de otro en la justicia. Se trataba de aquellos que tenían humanidad y justicia presentes en su espíritu. No certificó jamás a aquellos que no hacían más que discutir sobre las teorías de la humanidad y de la justicia, pero que no las tenían presentes en su espíritu. Aquellos que hoy día estudian el Confucianismo se toman así mismos por expertos en Confucianismo porque han estudiado las nociones de humanidad y de justicia, pero no practican su Vía en espíritu. Así pues, no son diferentes de un necio ordinario en cuanto a la falta de humanidad y de justicia en su espíritu, aunque no parecen inferiores a Confucio mismo y a Meng-tseu en cuanto a las teorías de humanidad y de justicia. Ocurre lo mismo con el Buddhismo. Inclusive en la época en que vivía el Buddha, nadie presentaba cualidad alguna especialmente superior conducente a la obtención inmediata de la liberación y de la libertad. Sin embargo, puesto que inclusive los hombres de capacidad media o inferior

practicaban según su comprensión, escuchando los sermones del Tathâgata sobre el Dharma, no había ni uno solo que no obtuviera provecho según su mérito. Inclusive después de la muerte del Buddha, en los tiempos antiguos, aquellos que escuchaban las exposiciones sobre el Dharma de una escuela, practicaban según la enseñanza de esa escuela. Todos tenían por lo tanto su parte de provecho; y todo eso era porque su creencia, enraizada y fuerte, en el Dharma del Buddha, bien fuesen perspicaces o estúpidos, solo tenía como objetivo salir de la vida-y-muerte y la salvación de los seres vivos y porque no pensaban en la reputación ni en los provechos mundanos.

Las gentes nacidas en periodo de decadencia tienen la impregnación fatal poco profunda. Ocurre que hay seglares que creen en el Dharma del Buddha, pero a pesar de ello, su mayor parte no actúan sino por reputación y provechos mundanos. La mayor parte de los estudiantes del Dharma del Buddha que se han hecho monjes no actúan igualmente sino por prosperidad y honores. No acumulan por lo tanto los méritos de su práctica. Provisto que estudien las teorías de las diferentes escuelas, con eso les basta. Así, cuanto más aumenta la comprensión por el estudio, tanto más se infla el orgullo. El ignorante ordinario tiene solamente el egoísmo mientras que aquellos que han estudiado el Dharma del Buddha agregan a eso también el sectarismo. Es por eso por lo que no son inferiores a los venerables que les han precedido en los tiempos antiguos en cuanto al poder de discusión sobre las exposiciones sobre el Dharma, pero, si uno compara su manera de practicar, no difiere de la del bajo ignorante. Los aprendices carpinteros o herreros, etc., inclusive si tienen una elocuencia extraordinaria para expresar sus conocimientos, no pueden ser contados como verdaderos herreros o carpinteros, si no saben siquiera cepillar la madera o si son todavía incapaces de fabricar una clavija. Y con mayor razón, ¿acaso podrían subsistir contando con sus conocimientos?. En consecuencia, aquellos que han nacido en familias que ejercen un oficio de padres a hijos, hasta los que pertenecen a las épocas de más baja decadencia no sienten ninguna vergüenza, ni siquiera frente a los más grandes

especialistas de antaño. Si los estudiantes de los libros Búddhicos y heterodoxos se comportaran así, ¿porqué iban a tener ellos también, vergüenza con respecto a antaño?. Inclusive si aquellos cuya capacidad es débil no obtienen inmediatamente liberación y libertad, ¿porqué, al menos, sus pasiones y egoísmo no se iban a atenuar un poco más que en el ignorante ordinario?. Sin embargo, al presente, provisto que tengamos una comprensión por el estudio superior a la de los demás, no vemos ya la perversidad de nuestro espíritu, y no tenemos vergüenza de nuestra práctica superficial. Es por lo tanto natural que los estudiantes de las escuelas no sean semejantes a los venerables de antaño. Un Antiguo ha dicho: « Vale más ganar un metro por la práctica que avanzar diez metros por la explicación... » En consecuencia, los Maestros de la escuela del Zen han aconsejado todos y siempre buscar en sí-mismo y profundizar en sí-mismo, abandonando todas las comprensiones por el estudio. Sin embargo, el estudiante de la escuela del Zen de hoy día lee también las colecciones de palabras del Zen y ama los textos; si sus estudios sobre éstos son superiores en general, hacen nacer en él un gran orgullo y no tienen vergüenza ya de no llegar a la iluminación verdadera. Por consecuencia, aunque los estudios sean diferentes según incidan sobre la escuela de la Doctrina o sobre la del Zen, los estudiantes contravienen así igualmente las maneras de practicar de los Patriarcas y de los venerables de antaño. Este es uno de los aspectos de la destrucción del Dharma en los periodos de decadencia. No hay nada más lamentable que esto.

## 39. Práctica más bien que comprensión

**Pregunta.–** ¿Acaso debe uno rechazar a aquellos que no son practicantes y que prefieren la comprensión por el estudio del Zen y de la Doctrina pensando que son semejantes a los necios ordinarios?.

**Respuesta.–** El preceptor Pu-tai ha dicho: « Si la práctica y el estudio llegaran a cortarse ambos, entonces ser monje devendría inútil... ». Algunos no practican ni estudian aunque son monjes. A esos uno no puede llamarlos discípulos del Buddha. Entonces, comparados con ellos, aquellos que aman al menos el estudio son respetables. No obstante, es preferible devenir a pesar de todo verdaderos discípulos del Buddha. ¿Porqué la escuela de la Doctrina elogia la comprensión?. Es para incitar a practicar según esta comprensión. ¿Con cuál objetivo ha sido creada la práctica?. Es con el objetivo de adquirir la Intuición. ¿Acaso se podría calificar de sabios a aquellos para quienes fue ineficaz el encuentro del verdadero Dharma, tan difícil de encontrar, y que dan erradamente a la comprensión por el estudio el único valor de fuente de reputación y de provecho mundanos, y no el de medio de cumplimiento del « Fruto » del Buddha?. Amar la comprensión por el estudio es un error, inclusive para aquellos que pertenecen a la escuela de la Doctrina. Con mayor razón, para el estudiante de la escuela del Zen.

## 40. Espíritu del Despertar

**Pregunta.–** En cuanto a lo que se llama: « hacer nacer el espíritu del Despertar », ¿acaso eso significa como hacer nacer el espíritu?.

**Respuesta.–** Si se trata de la capacidad en el Dharma del Buddha, ésta se divide en tres categorías: superior, media, e inferior. A aquellos que tienen una capacidad superior se les llama: Bodhisattvas. Bodhisattva es una palabra sánscrita. Se ha traducido Bodhi por Despertar o Vía. Sattva es una palabra que significa: seres animados. En consecuencia se llaman Bodhisattvas aquellos que buscan la Vía del Buddha en provecho de los seres

vivos, sean seglares o monjes. En la Doctrina, hay diferentes maneras de concebir el espíritu del Despertar. Podría resumirlos en dos tipos: espíritu de la Vía poco profunda y espíritu de la Vía verdadera. Por espíritu de la Vía poco profunda se entiende la búsqueda concentrada únicamente sobre la Vía de la Salida, sin ninguna preocupación por reputación ni provecho mundanos, teniendo siempre presente la Verdad: « Todos los seres vivos sufren su destrucción sin excepción; las gentes prósperas tienen todas un ocaso » El Bodhisattva Nâgârjuna ha dicho: «Por el momento, yo llamo a la contemplación de la impermanencia del mundo: espíritu del Despertar... » Puesto que uno tiene costumbre de ir de lo poco profundo a lo profundo, aquellos que ni siquiera hacen nacer el espíritu poco profundo de la Vía no pueden tampoco sacar de ahí el espíritu verdadero de la Vía. Es en este sentido por lo que, aunque los Maestros de antaño y los de hoy indican directamente el Fondo, explican también ordinariamente la verdad de la impermanencia y de la fugacidad de los fenómenos del mundo a los estudiantes. Sin embargo, si uno se contenta con no buscar reputación ni provecho mundanos por temor de la vida-y-muerte y de la impermanencia y fugacidad, sin hacer nacer en sí-mismo el espíritu de la Vía verdadera, entonces uno es también un necio. Antaño, Hiu-yeou, después de haber oído al emperador T'ang-Yao decir que quería cederle su trono, fue a lavarse las orejas al río Ing, a fin de purificarlas de esta mancha. A esto, el eremita Tch'ao-fou se alejó del río llevando consigo su vaca, a fin de que no bebiera de aquella agua mancillada. He aquí pues, el no tenía ningún deseo del trono. Con mayor razón, no tenía ningún deseo ni de reputación ni de provecho ordinarios. Aunque ambos nos parezcan verdaderamente respetables, no se encuentran todavía sino en el estadio llamado: sabio del mundo; pero uno no puede llamarles: hombres que tienen el espíritu verdadero de la Vía. Sin embargo, el hombre ordinario toma por el espíritu de la Vía el abandono de reputación y de provecho mundanos por la construcción de una ermita en la montaña o en el bosque y por la purificación del espíritu al murmullo de una cascada o de una tormenta a través de los pinos. Ocurre casi lo mismo en el caso de

Hiu-Yeou y de Tch'au-fou; uno no puede llamarles: espíritus verdaderos de la Vía. El Sûtra sin Ejercicio declara: « Aquellos que se creen venerables porque viven en un lugar calmo en medio de las montañas o del bosque y que toman a los demás por humildes que no llegan siquiera a renacer en el Cielo. Con mayor razón, a devenir Buddha... ».

El espíritu verdadero de la Vía es hacer nacer la fe en el Despertar sin Superior. Es lo que se llama: Anuttarasamyaksambodhi, en varios sûtras. « Anuttara » significa « sin superior ». Samyaksambodhi es una palabra que significa: « Despertar-completo-correcto ». Siendo Bodhi traducido por Vía, cuando los sutras hablan de Vía sin Superior se trata por consecuencia del Anuttarabodhi. Cada quién está provisto de este Despertar sin Superior que es completo en cada individuo.Se llama «espíritu verdadero de la Vía » la creencia en lo que no está ausente ni siquiera en el plebeyo ni es más grande en el santo, y que no ha sufrido ningún cambio desde el origen hasta nuestros días. Un sûtra declara: « En los primeros momentos de su conversión, el Bodhisattva no busca sino el Despertar y, el espíritu sólido, no es perturbado ». Esta frase significa también que un Bodhisattva no busca más que la Vía sin Superior desde los primeros momentos de su conversión y que no tiene ninguna idea no solamente de reputación y de provecho mundanos, sino tampoco del Pequeño Vehículo (Hinâyâna) ni de doctrina provisoria. Inclusive si ello es así, todavía no se trata ahí sino de la fe en el Despertar-profundo-sin-Superior, pero en tanto que no haya sido realizado efectivamente, no es todavía el espíritu verdadero de la Vía. Es en este sentido como el Nirvâna Sûtra declara: « Hay producción-y-destrucción del espíritu del Despertar, y es inestable. El no es la Naturaleza de Buddha, constante y sin destrucción ». Es sobre el espíritu del Despertar profundo del cual cada uno está provisto que el Avatamsaka Sûtra declara: « El Anuttarabodhi no ha tenido ningún retroceso pasado, no ha tenido ningún retroceso en el presente, ni podría tener ningún retroceso en el futuro ». En la escuela de la Fórmula (Mantra) se le llama: espíritu del Despertar puro. El

Mahâvairocana Sûtra declara: « ¿A que se llama Despertar? — Es conocer su propio espíritu tal cual es realmente ». En el comentario de este sûtra se pregunta: «Si el espíritu mismo es el Buddha, ¿porqué entonces un ignorante no deviene el Buddha? ». Respuesta: « Es porque no le conoce [al espíritu] tal cual es realmente. Si le conociera tal cual es realmente, realizaría el Despertar correcto inmediatamente, desde los primeros momentos de conversión... ».

Aquellos que no realizan todavía este espíritu del Despertar profundo, piensan para sí-mismos que tienen fuertemente el espíritu de la Vía, y que son fuertes en la práctica pues nada les perturba en sus ejercicios puros; a este pensamiento devienen orgullosos y caen infaliblemente en la Vía del Malo. O bien, en otros, este espíritu de la Vía, debilitado, es perturbado por las condiciones mundanas y alterado por perturbaciones confusas, y temen así no poder escapar a la transmigración si la transición de la vida a la muerte les sorprende mientras están en este estado. El obstáculo de estos temores y de este orgullo les hace aparecer cada vez más perturbado el espíritu del Despertar profundo. Si tales ideas nacen en un novicio sabrá que esta ilusión se ha producido porque él no está todavía de acuerdo con la Vía-sin-Superior, y que si busca directamente, abandonando todo, llegará necesariamente a estar de acuerdo con ella. En ese momento, sabrá por primera vez, por sí-mismo, que el espíritu verdadero del Despertar no conoce ni producción ni enfriamiento. El Sûtra sin Ejercicio declara: « Si uno busca el Despertar, no obtendrá el Despertar. Si uno ve el aspecto del Despertar, se aleja del Despertar... ».

## 41. Trabajos con objeto de librarse de las pasiones mundanas

**Pregunta.–** Si uno posee una capacidad superior de conocer directamente el Fondo, no puede haber ningún obstáculo de circunstancias que se oponga a ello. Inclusive si uno no le conoce directamente, si el espíritu de la Vía es sólido, las circunstancias no lo obstaculizarán. Sin embargo, es porque el hombre de capacidad inferior no tiene fuertemente el espíritu de la Vía inclusive si por ventura cree en el Dharma del Buddha, por lo que no arroja de su corazón reputación y provecho y por lo que circunstancias concordantes o discordantes le asaltan alternativamente. Así su meditación sedente del Zen no es pura. ¿Acaso no existe una estratagema para ayudar a tales gentes a calmar primero sus pasiones mundanas?.

**Respuesta.–** Las circunstancias son de dos especies: concordantes y discordantes. Se llama a lo que conviene a nuestro corazón: circunstancias concordantes. Se llama a lo que contraviene a nuestro corazón: circunstancias discordantes. Uno detesta las circunstancias discordantes y ama las circunstancias concordantes. La vida nace del amor pero la muerte viene del odio. En consecuencia, tanto las circunstancias concordantes como las discordantes ambas son condición de vida-y-muerte y de transmigración. El necio no lo sabe, y entonces rechaza todo lo que no conviene a su corazón; no desea y no busca sino lo que conviene a su corazón. En sánscrito hay una palabra: « Saha (loka) » que nosotros traducimos por « falta o carecimiento », es decir que todos aquellos que han nacido en este mundo, teniendo una débil acumulación de bienes llevados a cabo en el pasado, no tendrán nada que satisfaga su corazón. Y a pesar de todo, continuar buscando lo que conviene a su corazón aquí abajo [Saja (loka)] es comparable a buscar frescor en un horno. ¡Si uno quiere obtener en todos los dominios lo que conviene al corazón, es menester imaginar una estratagema para salir rápidamente del mundo de aquí abajo!. Uno busca lo que conviene a su corazón, mientras se aferra a este mundo de carencia. Entonces uno sufre, cuerpo y alma, de la mañana a la noche y fecunda así los malos frutos del porvenir. Una poesía antigua dice:

« ¡En este mundo, donde uno jamás debería ser frívolo,
Numerosos son aquellos cuyo espíritu no va más allá de eso! ».

Así pues, si uno conoce bien este principio, todos esos descontentos de este mundo nos empujan a seguir el consejo de salir de él. Si uno no ama lo que conviene al corazón, nada entonces contravendrá al corazón. En consecuencia, lo que nos atormenta no es el objeto exterior, sino únicamente un defecto de nuestro espíritu.

Antaño, cuando yo habitaba en un pequeño templo de campo, había un aficionado a las disputas entre los monjes de mi comunidad. Un día, este monje vino a hacer acto de contrición: « Tengo-dijo-esta manía. ¿Cómo puedo corregirla? ». Yo le dije: « Si uno conoce la manera disputar bien, entonces no hay ya ninguna emoción en disputar. Voy a enseñarte, pues, a disputar bien. En la vida corriente, aquellos que combaten bien tienen bajo vigilancia constante al general jefe enemigo y no miran a la tropa, pues si pueden vencer al general jefe mismo, entonces la tropa resulta vencida por el mismo golpe. De modo que has de intentar tener bajo vigilancia constante a lo que representa el general jefe entre los adversarios de tu corazón que le contravienen. Aún cuando fuéramos inclusive insultados y golpeados por alguien, no hemos de caer por tan poco en el infierno. Una parcela de cólera nacida al encontrar tales malas condiciones puede quemar una raíz de bien desde kalpas incalculables y podría acabar por hacernos caer en el infierno. Por lo tanto, el general jefe que nos perjudica y nos daña no es algún otro, sino únicamente nuestro espíritu. Cuando sientas venir la emoción de la disputa, vence primero a este pensamiento teniéndole bien vigilado ». Habiendo escuchado esto, el monje salió sollozando. En adelante, fue un monje dulce, completamente cambiado.

En aquel tiempo, este pequeño templo no tenía todavía sala de baño e íbamos al templo vecino para tomar allí nuestros baños. El cangilón que se utilizaba en la sala de baño estaba constituido de un tallo de bambú de alrededor de 15 cm. de largo, uno de cuyos nudos se había conservado en medio a fin de poder sacar el agua caliente por los dos lados. Es un medio de no desperdiciar al agua caliente. Un monje de nuestra comunidad no podía impedirse de sentir desprecio cada vez que veía este cangilón y a veces murmuraba del espíritu estrecho de los

monjes de aquel templo. De modo que le dije: « Los fenómenos no tienen aspecto grande o pequeño desde el origen. Grandes o pequeñas son las pasiones del hombre. Por consecuencia, aunque el Bodhisattva que ha realizado la liberación misteriosa, olvidando la ilusión de grande y de pequeño, haya hecho contener el Monte Sumeru en un grano de mostaza, ni éste ha devenido grande ni aquel pequeño. La celda de Vimalakîrti no era más que un reducto, pero podía contener 32.000 cátedras de 84.000 yojana de altas. Si no andas guardando el aspecto de grande y pequeño en tu espíritu, podrás sacar inclusive el agua del gran mar con ese tallo de bambú. En consecuencia, no es el espíritu de esos monjes el que es estrecho, sino el tuyo. Puesto que no he realizado todavía la liberación misteriosa, yo distingo todavía el aspecto de grande y de pequeño, pero puesto que comprendo clara y distintamente esta Verdad por la fe, no albergo malos pensamientos como tú ». Aquel monje que había sentido desprecio dijo que después de haber escuchado esto, no volvió a tener ya nunca malos pensamientos a la vista del cangilón.

Se trate no solamente de cangilón grande o pequeño, sino también de recompensa grande o pequeña, de longevidad o de brevedad de la vida, de tesoro más grande o más pequeño, de superioridad o de inferioridad entre los funcionarios, de la paz o de la rebelión del mundo, del rencor o de la amistad en moral, aunque todos estos asuntos mundanos sean diferentes, son solo aspectos fantasmáticos flotando sobre una parcela de pasión extraviada. Durante el tiempo en que uno está ocupado en penar, en escoger esto o rechazar aquello en estos aspectos fantasmáticos, es menester abandonar la conjetura por el espíritu que hace distinciones en estos aspectos fantasmáticos. Si uno llega a olvidar estas distinciones y conjetura, no solamente no habrá ya recompensa más grande o más pequeña, longevidad o brevedad de la vida, etc., sino que tampoco habrá distinción entre tierra pura y tierra manchada, entre ignorante y santo. Y entonces, ¿de qué iba a quejarse uno? ¿De que iba regocijarse uno?. No obstante, si uno no puede abandonar la conjetura por el espíritu y si uno está perturbado por los aspectos fantasmáticos del mundo, es menester reflexionar bien en varias ocasiones de la manera que indicamos: inclusive si uno vive en un mundo apacible, gozando de una gran dicha, de una larga vida, de diferentes tesoros, de un elevado rango oficial, y sin ningún enemigo odioso, aún así uno no puede alcanzar una recompensa celeste. Inclusive si uno obtiene una recompensa igual a las del Cielo, puesto que no es eterna, ¿acaso puede uno considerarla magnífica?. Así pues, inclusive si uno está condenado a vivir en un mundo de desorden, gozando de poca dicha, de un rango

oficial mediocre, etc., es menester no quejarse por ello pues siendo a pesar de todo un hombre, uno es superior a las retribuciones de los cuatro destinos malos. Y además, uno tiene la enorme felicidad de haber podido encontrar el Dharma del Buddha; ¿porqué, entonces, iba preocuparse uno del pequeño provecho mundano?.

Toda esta puerta del Dharma fue expuesta con ayuda de ejemplos y de parábolas en la Doctrina. Además de la Doctrina, los Patriarcas y los Maestros que han transmitido la escuela del Zen la recomiendan. El gran Maestro Bodhidharma separó en dos categorías a aquellos que despiertan al Dharma del Buddha: aquellos que entran por Principio y aquellos que entran por práctica. « Entrados por Principio » son aquellos que están inmediatamente de acuerdo con el Fondo sin pasar por la práctica. « Entrados por práctica » son aquellos que, para ponerse de acuerdo, utilizan una estratagema sin-estratagema pues no están todavía de acuerdo aunque tienen alguna comprensión gracias a la creencia nacida al escuchar la puerta del Dharma profundo. Explica también las cuatro especies de prácticas para entrar: 1ª) Práctica de actitud frente al mal; 2ª) Práctica según las condiciones; 3ª) Práctica sin objeto interesado; 4ª) Práctica conveniente al Dharma. Entre los nobles, plebeyos, hombres y mujeres en el mundo, hay quienes no convienen a nuestro corazón y nos hacen daño. Hay inclusive bestias y demonios que nos perjudican. Es lo que se llamaba antaño sufrimiento producido por el encuentro con el rencor y el odio; era uno de los ocho sufrimientos humanos. Todos esos males provienen de las contrariedades que nosotros mismos les habíamos infligido en una vida anterior. O, si uno es atormentado por los sufrimientos causados por la pobreza y la enfermedad, es menester que uno tenga presente también en el espíritu que eso es el fruto de la codicia y de la violación de las Prohibiciones, y que no sienta ni cólera ni pena por ello. Se llama « práctica de actitud frente al mal » a permanecer sanamente en este espíritu. Por otra parte, aunque uno tenga dicha, rango oficial, riqueza, honores superiores a lo ordinario y talentos por encima de los demás, es menester no alabarse por ellos ni aferrarse a ellos, considerando que todo eso son recompensas y prestigios que corresponden a una raíz-de-bien con pérdidas que uno ha practicado en una vida anterior y que, en cualquier caso, uno no podrá gozar de ello mucho tiempo. A eso se llama « práctica según las condiciones ».

Este principio de las dos primeras prácticas no es una puerta del Dharma talmente profunda. Los devotos de la verdad religiosa fuera de la Doctrina cuya impregnación fatal es débil tienen el espíritu

perturbado y olvidan el Dharma del Buddha cuando encuentran condiciones discordantes o concordantes. Aunque me parece que piensan, al menos parcialmente, en el Dharma del Buddha, puesto que las condiciones discordantes o concordantes se suceden sin cesar no llegan a la madurez pura de la meditación. Todo el mundo puede comprender este principio de las dos primeras prácticas, inclusive si uno es ignorante. De modo que cuando nos encontramos frente a las condiciones discordantes o concordantes y éstas no nos perturban, si tenemos el conocimiento de este principio, nuestra meditación será pura por sí misma. Es por lo que el gran Maestro Bodhidharma estableció primero estas dos prácticas. No ocurría lo mismo con Tchouang-tseu y otros, quienes tomaban la impasibilidad del corazón frente al sufrimiento, al placer, a la discordancia y a la concordancia, por una armonía con la Vía del no-actuar. En consecuencia algunos Maestros medievales y antiguos enseñaban los mismos principios. Es en este sentido también como recientemente, el Maestro del Zen Kouang-houei (preceptor de Tchong-fong) del Monte T'ien-mou, ha dicho en su sermón que la mayoría de las pasiones mundanas son torcidas. Sin embargo, a estas palabras, hombres mediocres se pusieron a criticar esta verdad diciendo que puesto que era una puerta del Dharma de los libros heterodoxos y del Pequeño Vehículo, etc., entonces no era una verdad religiosa de la escuela de los Patriarcas. Un Maestro que pertenece a la escuela de los Patriarcas no hace ninguna distinción entre puertas del Dharma profunda o poco profunda como se hace en la escuela de la Doctrina a fin de adaptarlas a la capacidad de cada estudiante. Ora predicará una verdad mundana, ora hablará de una puerta del Dharma fuera del mundo. No tendrá ninguna regla definida. Todos estos medios tienen por objeto liberar a los hombres de la adherencia y evitarles los obstáculos. Un Antiguo ha dicho: « Si uno comprende, puede utilizar la verdad mundana a mitad de camino, pero si uno no comprende, se hunde dentro ». Inclusive si un Maestro indica una verdad misteriosa dirigida más alto, si el estudiante no la comprende, entonces devendrá una verdad mundana. Si, al escuchar un sermón sobre las verdades mundanas, uno cae de acuerdo inmediato con el Fondo liberándose de la adherencia y de las trabazones cotidianas, entonces esta verdad mundana deviene una puerta muy profunda del Dharma. Inclusive si somos apenas perturbados por el encuentro de condiciones concordantes o discordantes, si nos quedamos en eso y el Fondo no deviene claro para nosotros, entonces formaremos parte de aquellos que obtienen solamente una retribución dichosa en el Estado del Norte y en

los Cielos. Aunque aquellos que han llegado a la madurez de los Arhat hayan salido del triple mundo habiendo roto para siempre con la codicia, la cólera y la necedad, con todo no están todavía de acuerdo con el principio verdadero del Gran Vehículo (Mahâyâna). Por lo tanto el Sûtra del Despertar completo declara: « La agitación de los pensamientos es un extravío; cesar los pensamientos es un extravío también ... ». Sin embargo, es menester no rechazar la práctica del Dharma del Buddha después de haber calmado las pasiones mundanas al haber comenzado por conocer primero las verdades poco profundas.

Inclusive si uno practica puramente el Dharma del Buddha calmando las pasiones mundanas, si eso es con la intención de buscar Iluminación, Buddhadización, milagro y elocuencia, entonces uno no puede caer de acuerdo con el Fondo. Es por lo que el gran Maestro Bodhidharma estableció su tercera práctica: « práctica sin objetivo interesado ». Es en este sentido como el Sûtra del Diamante declara: « Es menester abandonar inclusive el Dharma. Con mayor razón, el no-dharma ». Sin embargo, eso no significa que el estudiante de la escuela del Zen deba hacer de la no-búsqueda un fin. Si uno no tiene nada que buscar, entonces encuentra el Origen a derecha e izquierda, las condiciones exteriores no le atormentan a uno y ni los Malos ni los heterodoxos tienen presa alguna sobre uno. Llegado ahí, uno no encuentra ya ninguna distinción entre despertar y sueño, memoria y olvido. La vista, el oído, la percepción y el conocimiento no difieren para uno. Por consecuencia, el gran Maestro Bodhidharma estableció su cuarta práctica: « práctica conveniente al Dharma ». Inclusive llegados ahí, todavía no estamos más que en la extremidad del mérito. Es menester no creer, pues, que es ahí donde se encuentra el gran reposo y la gran cesación.

## 42 Pasiones mundanas y meditación sobre el Fondo.

**Pregunta.–** En tanto que el placer, la cólera, el odio y el amor, flotando sobre las pasiones mundanas, no cesen, uno no se preocupa sino de remediar eso y, después de que todas estas pasiones vulgares hayan cesado, ¿acaso deberá comenzar uno en ese momento a meditar sobre el Fondo?.

**Respuesta.–** Si el Dharma del Buddha no es claro para nosotros en esta vida, aunque uno haya estado en contacto con él — contacto difícil de tener y que uno ha obtenido con este Dharma porque uno ha tenido por azar el don de la vida humana — entonces, ¿en cuál vida espera uno que el Dharma devendrá claro?. Aquellos que se animan a sí mismos diciéndose: « Uno no puede prever la duración de la respiración de una vida humana, de expiración y de inspiración; ¿cómo, entonces, podría uno consagrar ni siquiera un instante a los asuntos mundanos? », no pueden descuidar su meditación, a causa de las pasiones mundanas. Inclusive si alguna pasión mundana viene a nacer en ellos bajo el efecto de circunstancias dadas, si se consagran enteramente a la meditación sobre el lugar donde esas pasiones de odio y de amar han nacido, entonces devendrán al contrario una capacidad de práctica. Sin embargo, a aquellos que olvidan totalmente la meditación, porque son atormentados por las condiciones concordantes o discordantes a causa de su espíritu poco ardiente de la Vía, se les aconsejará calmar primero sus pasiones mundanas con ayuda de verdades poco profundas. Pero eso no quiere decir que sea menester comenzar la práctica profunda después de haber calmado primero las pasiones mundanas.

Aunque aquellos que han alcanzado la madurez de los Arhats no tengan ningún pensamiento de odio o de amor respecto de las condiciones concordantes o discordantes que encuentran, con todo uno no puede llamarles « hombres que han llegado al Dharma ». Aquellos que llegan a la Iluminación estando todavía en el grado de los ignorantes de una tierra perturbada por los sufrimientos y que no han calmado todavía todas las pasiones de placer o de cólera, con todo son llamados « hombres que han llegado al Dharma ». Por consecuencia uno no puede pretender que el Despertar no puede realizarse sino después de haber calmado primero las pasiones mundanas. Uno no debe interrumpir jamás la meditación sobre el Fondo, ni siquiera cuando uno ha de recordar la manera de calmar las pasiones ilusorias según nacen. También se pretende que aquellos que tienen un espíritu ardiente para la Vía se olvidan hasta de dormir y de comer. Inclusive si sienten algunas veces fatiga y hambre, dormitan en medio de su meditación, comen en medio de su meditación, y este reposo y estas comidas no les molestan en nada. Pero si aquellos que no tienen un espíritu tan ardiente para la Vía quieren soportar hambre y fatiga, adelgazan y caen enfermos y eso deviene al contrario un perjuicio para su práctica de la Vía. Por consecuencia, a éstos se les aconsejará que coman a fin de calmar su hambre y que duerman a fin de reposar su cuerpo, pero eso no quiere

decir que deban interrumpir su meditación el tiempo de su sueño y de su comida. Un Antiguo ha dicho: « ¡En el momento de la práctica meditad bajo el ángulo de la práctica! ¡En el momento de aposentaros meditad bajo el ángulo del aposentamiento! ¡En el momento de acostarse meditad bajo el ángulo del acostarse! ¡En el momento de ejercer vista y oído meditad bajo el ángulo de la vista y del oído! ¡En el momento de la percepción y del conocimiento meditad bajo el ángulo de la percepción y del conocimiento! ¡En el momento del placer meditad bajo el ángulo del placer! ¡En el momento de la cólera meditad bajo el ángulo de la cólera!... » Tal es la exhortación amarga y cuidadosa que hizo este Antiguo. Si uno practica así, no puede dejar de realizar el Despertar.

## 43. La contemplación en sueño y fantasmática no es tampoco el punto último

## 44. Sentido verdadero de la contemplación de lo fantasmático

**Pregunta.–** Conociendo, pues, la inutilidad misma de la contemplación en sueño y de lo fantasmático, ¿acaso está mal que estos pensamientos aparezcan siempre en el momento en que uno se encuentra frente a las condiciones?.

**Respuesta.–** Cuando pido abandonar todo, no es en el sentido heterodoxo y de los Dos Vehículos, quienes intentan refrenar los malos pensamientos a fin de que no puedan desarrollarse. Actuar así es comparable a lavar sangre con sangre... Si aquellos que sufren de nubes en los ojos miran al espacio, ven formas que recuerdan vagamente a flores que aparecen y desaparecen. Si son necios, no comprenden que eso proviene de sus nubes, sino que persuadidos de que hay realmente esas flores, unos intentan hacerlas desaparecer porque no les gustan, mientras que otros querrían conservarlas porque les gustan. Ahora bien, si la nube viene a desaparecer, entonces ya no hay flores vagas que aparecen y desaparecen. De modo que, ¿qué es lo que no va a gustarle a uno? ¿Qué es lo que va a gustarle?. Ocurre lo mismo con la práctica de la Vía. Teniendo los ojos obstruidos por la nube de la Insciencia, uno ve

diferentes formas de flores: dharma búddhico, fenómenos mundanos, buena o mala idea, etc., y todo eso en lugar del verdadero Vacío del Fondo. Si uno ha comprendido eso clara y distintamente, entonces puede dominarse y no ser perturbado, inclusive si las diferentes formas de flores de las buenas y malas ideas permanecen porque la nube no ha podido ser quitada. El espíritu no se fatiga así más de lo que se fatiga un espejo que refleja un objeto. Todo eso se llama: « meditación del Gran Vehículo (Mahâyâna) ». Un Antiguo ha dicho: « No penséis jamás en el bien y en el mal ». Y también se dice: « Dirigios directamente hacia el Despertar-sin-Superior y no os preocupéis de todos los sí o no ». O también: « No hay ninguna meditación particular. Abandonad, entonces está bien ... ».

## 45. El abandono no es tampoco el Fondo

**Pregunta.–** Si, abandonando todo, uno no lleva en su corazón ni dharma búddhico ni fenómenos mundanos, ¿acaso puede uno llamar a eso: « Arrozal profundo»?.

**Respuesta.–** El gran Maestro Bodhidharma ha dicho: « Si el espíritu es como un muro, si uno no persigue las condiciones exteriores y si el interior no está ávido; entonces uno puede entrar en la Vía... ». El Maestro del Zen Ta-houei dice a este propósito: « Eso significa que abandonar las condiciones sin que el espíritu sea perturbado por ello es una puerta-estratagema que permite entrar en la Vía. Pero si uno toma este estado por la Vía verdadera, entonces contraviene la voluntad real del Patriarca... ».

## 46. Es menester no hablar ni bien ni mal de los demás

**Pregunta.–** Un Antiguo ha dicho: « El verdadero practicante de la Vía no habla ni bien ni mal de los demás... » Aunque apruebo eso, cuando me encuentro con un monje o un profano, me inclino a pensar bien o mal. ¿Cómo remediarlo?.

**Respuesta.–** Cuando se dice que un verdadero practicante de la Vía no habla ni bien ni mal de los demás, eso no es en el sentido de que uno no tenga que hablar, aunque sea la realidad, sino porque no hay nada bueno ni malo que decir, dado que no distingue a sí-mismo y a otro. El Gran Maestro, el tercer Patriarca, ha dicho: « En el mundo del Dharma de la Talidad, no hay ni otro ni sí-mismo ». En la Doctrina, se dice: « La Naturaleza del Dharma es parecida al gran mar. Uno no puede decir a su respecto nada bueno ni malo... » Uno distingue a sí-mismo de otro porque no está de acuerdo con esta verdad. Y si uno distingue a sí-mismo de otro, ¿cómo podría impedirse ver bien o mal?. Si uno ve el bien o el mal, inclusive si uno no habla de ello, entonces uno no es un practicante verdadero de la Vía. En consecuencia, el estudiante del Gran Vehículo deberá buscar quién es el que habla bien o mal de los demás más bien que esforzarse en no hablar. El Sûtra del Despertar completo declara: « Uno admite los cuatro elementos como constituyentes del cuerpo; uno toma los reflejos de los seis polvos como constituyentes del espíritu », lo que significa: lo que el ignorante toma por el « yo » no es el « sí-mismo » verdadero. Así pues, si lo que toma por el « yo » es falso, anda errado al considerar la existencia de los demás. Si el « yo » y los demás no son reales, ¿qué bien o mal podría decir entonces?. Inclusive los moralizadores que no tienen la costumbre de hablar bien o mal de los demás distinguen bien y mal en su espíritu, establecen grados de sagacidad y de torpeza, discuten sobre la poca o mucha profundidad de la comprensión, y comparan error y verdad en la práctica. Estas gentes no pueden ir directamente al Despertar-sin-Superior. Es en este sentido como yo aconsejo no prestar ninguna atención a lo que es bien o mal.

Si uno no ve todavía el Rostro-original-antes-de-haber-nacido-de-sus-padres, aunque haya rechazado todo el bien y el mal, aunque uno no distinga ya el « yo » y los « demás », uno no puede ser llamado verdadero practicante de la Vía. Reflexionad sobre: « ¿Qué distingue el « yo » de los « demás », el cuerpo y el espíritu, y qué hace nacer pensamientos de bien y de mal, de ganancia y de pérdida? » refractando la luz. Antaño, el preceptor Jang de Nan-yo fue a buscar el Zen junto al sexto Patriarca. Viéndole venir el sexto Patriarca preguntó: « ¿Quién viene así? ». Sin poder responder Nan-yo se retiró. Ocho años más tarde, realizó por primera vez el gran Despertar. En esta ocasión también fue a ver al sexto Patriarca y respondió a su pregunta de antaño: « si mi explicación se parece a algo, entonces no es justa... ». En ese momento, por primera vez recibió el sello del sexto Patriarca. En la ocasión de su

primer encuentro con el sexto Patriarca el preceptor Nan-yo no había comprendido nada de su palabra inmediata, lo que nos lleva a creer que su capacidad era lenta, pero fue su sagacidad la que le impulsó a volverse, mudo, inmediatamente después de que se le hubiera formulado la pregunta « ¿Quién viene así? » . Si uno mismo no es así, aunque pasen mil vidas, no podrá realizar nunca el gran Despertar.

Hoy día, cuando un hombre de capacidad lenta viene a pedir el Dharma del Buddha y yo le pregunto: « ¿Quién Le pide así? », unos me dan bobamente su nombre basándose sobre la ilusión cotidiana; otros pretenden que uno debería preguntarse más bien « ¿Quién es el que pide? »; otros, interpretando: « Nuestro espíritu, es el Buddha », arquean sus cejas, guiñan los ojos, alzan sus brazos o muestran su puño; otros, sabiendo que el alma carece de substancia y que está separada de las formas, la alían a la respuesta de Nan-yo: « Si mi explicación se parece a algo, entonces no es justa » y responden: « El que pide [el Dharma del Buddha], rebasa las cimas que pueden ser alcanzadas y [lo que hay de más bajo por debajo de] nosotros mismos ». Otros aún exclaman: « ¡Jat! » comprendiendo que inclusive la simple pregunta y respuesta son asuntos exteriores; otros en fin se van haciendo chasquear sus mangas, persuadidos de que la vida religiosa está fuera de tales conjeturas y medidas. Si ello fuera así, inclusive si uno viviera hasta el tiempo de Maitreya, no podrá realizar el gran Despertar. Cada vez que terminaba su sermón desde lo alto de su cátedra, el Maestro del Zen Ta-tche de Po-tchang, exclamaba: « ¡Eh, vosotros todos! ». Al oírlo, todo el mundo volvía su cabeza. Po-tchang decía entonces: « ¿Qué es ello? ». Entonces los hombres de aquella época llamaron a eso: « Palabra de Po-tchang al bajar de su cátedra ». Esta forma de instrucción de Po-tchang no tenía por objetivo ni incitar a los estudiantes al trabajo y a la vigilancia ni tampoco pedirles su opinión. ¿Cuáles eran entonces exactamente sus intenciones? Si uno las capta inmediatamente, entonces la Insciencia que data de kalpas incalculables será destruida de un solo golpe.

Antaño, había un doctrinario llamado el doyen Leang. Leía todos los libros búddhicos cuyo sentido doctrinal conocía bien y durante muchos años predicó el Dharma a las gentes. Un día visitó a Ma-tsou a fin de discutir con él de toda suerte de cosas, pero al no aceptar el otro sus concepciones, Leang se disponía a irse. Entonces Ma-tsou le llamó: « ¡Doyen! ». Este volvió la cabeza. Ma-tsou dijo entonces: « ¿Qué es ello? ». En aquel momento el doyen Leang se abrió bruscamente al gran Despertar. De modo que aunque este doyen Leang conociera bien el

sentido doctrinal de los libros búddhicos desde hacía años, todavía no había podido alcanzar la Iluminación. ¿Porqué realizó el gran Despertar a esta única palabra de instrucción de Ma-tsou: « ¿Qué es ello? ». ¡Sabed bien que su Iluminación no tiene ninguna relación con el sentido de los libros búddhicos!. Si uno dirige directamente su búsqueda hacia el andar, detenerse, posición sedente, posición acostado, y sobre la aparición y desaparición de los pensamientos utilizando el tiempo que uno pasaba antes en fomentar la comprensión por los estudios que aporta sufrimientos de cuerpo y de alma durante toda la vida, ¿porqué entonces no iba a tener uno acceso a la Iluminación como Nan-yo y el doyen Leang?. Yo mismo lamento todo ese tiempo perdido. Con mayor razón, aquellos que pasan en vano su vida hablando bien o mal de los demás, sin perseguir otra cosa que reputación y provecho mundanos, ¿merecen en verdad haber recibido por azar un cuerpo humano?.

## 47. La ineficacia misma del Dharma del Buddha es su eficacia

**Pregunta.–** Algunos lamentan que todo sea ineficaz aunque practican desde hace muchos años devotamente en esta escuela. Otros piensan que, si realizan el Despertar durante su vida todo va bien, y que si no es así, entonces tienen miedo de no aportar más que sufrimiento a su cuerpo y a su alma en esta vida y de no escapar a la transmigración futura. ¿Acaso no tienen razón?.

**Respuesta.–** ¿Qué entendéis por ineficacia cuando decís que nada tiene todavía eficacia para vos a pesar de una larguísima práctica?. Unos buscan reputación y codician el provecho a través del mundo, otros buscan evitar los desastres y anhelan la dicha al plegar al Buddha y a las deidades, otros desean obtener la sabiduría por el estudio de los libros búddhicos y heterodoxos, otros veneran la Siddhi obedeciendo a las Leyes místicas, otros quieren ser superiores a los demás entregándose ardientemente a las artes, otros en fin tratan de curar su enfermedad tomando un remedio. La palabra « eficacia » se aplica bien a estos asuntos, pero la verdad religiosa de la escuela del Zen no tiene nada que ver con eso. ¿Eficacia de qué?. Un Antiguo ha dicho: « Cada quién está provisto de este Asunto Magno particular que es completo en todos los individuos. No disminuye jamás ni siquiera en un ignorante; tampoco

aumenta jamás ni siquiera en un santo ». También se dice: « Es parecido a la gran vacuidad: no le falta nada y no tiene nada superfluo ». Si uno piensa devenir eficaz gracias a la práctica del Dharma del Buddha, eso puede compararse a ver algo superfluo en el vacío. Si uno piensa que todo es también ineficaz para sí-mismo, eso puede compararse a ver alguna falta en el vacío. Si ello fuera así, el Buddha y los Patriarcas habrían mentido al decir que no hay ni ignorante ni santo, ni aumento ni disminución.

Así pues, aquellos que son ya inapetentes y apáticos antes inclusive de haber comenzado a practicar, puesto que se dicen que aunque practiquen el Dharma del Buddha su meditación será vana si no realizan la Iluminación, son los más necios de todos los necios. Si uno siente así dudas frente al Dharma del Buddha, ¿acaso hay algún asunto entre los de los ignorantes del mundo que pueda ser fijado de antemano?. ¡Sin embargo, hay gentes que imaginan artimañas esperando un azar y hacen sufrir a su cuerpo y a su alma por asuntos irrealizables a pesar de sus esperanzas!. Aquellos que se sienten inapetentes y apáticos antes inclusive de haber comenzado a practicar el Dharma del Buddha lo deben a su poca voluntad por el Dharma a causa de una fuerza kármica profunda. Inclusive si uno practica el Dharma del Buddha, uno no tiene seguridad de llegar al Despertar. De modo que si uno pasa además su vida inapetente y apático, ¿qué ocurrirá con uno entonces?. Si aunque uno practique por sí-mismo eso es ineficaz, ¿acaso podría uno realizar el Despertar utilizando a los demás?. Si fuera una cosa realizable con la ayuda de los demás, ¿acaso los Buddhas y los Bodhisattvas omnipresentes en los mundos de las diez direcciones habrían dejado transmigrar a los seres vivos en el mundo del extravío hasta ahora?.

## 48. La meditación sedente no está destinada en mayor medida al sabio que al necio

**Pregunta.–** Un Antiguo ha dicho: « Si la vigilancia es ciega, la meditación sedente es inútil... ». Por consecuencia, algunos pretenden que es vano para un necio sentarse frente al muro para meditar el Zen. ¿Acaso tienen razón?.

**Respuesta.–** El Antiguo había dicho eso con el objeto de dar un consejo exacto para la vigilancia a aquellos que sostienen su voluntad en pro de una Cosa tan importante, pero que se sientan a meditar distraídamente, sin pedir ninguna enseñanza a un buen monje dotado, y que llaman a eso hacer « meditación sedente ». Eso no quiere decir en absoluto que la meditación sedente sea inútil para un necio. ¿De qué sirve pasar los días y los meses como un necio sin hacer ninguna meditación sedente, pretendiendo que es inútil para aquellos que no son vigilantes?. La entrada en el Dharma del Buddha no es la consecuencia de la impregnación de una vida o de un momento. Aquellos que realizan el Despertar súbitamente porque han recibido una naturaleza sagaz en esta vida son aquellos que han practicado la meditación sedente, aunque fuesen ignorantes, en una vida anterior. Aquellos que practican la meditación sedente en esta vida, a pesar de su ignorancia, tendrán la certeza de devenir en el futuro gentes que pueden decir mil palabras después de una sola palabra oída. Algunos pretenden que: « La meditación sedente, acción tan importante, es imposible para los necios. Puesto que la lectura de los Sûtras, de la Dhâranî, y la recitación del nombre del Buddha, son prácticas de hecho que son fáciles, resultan cómodas... ». En la Doctrina se dice: « Si al comienzo se toma una mala dirección, los millares de prácticas son vanas ». Práctica de hecho y práctica teórica son una distinción provisoria. No importa la práctica que sea, si su vigilancia está mal guiada, es causa kármica de transmigración en el triple mundo. En consecuencia, aquellos que tienen una vigilancia justa de la práctica del Mahâyâna no cometen falta, inclusive si proceden a millares de actividades en el cuadro de esta vigilancia. Si uno no es así, las prácticas, de hecho y teórica, serán las dos vanas. Es por consecuencia falso pretender proceder primero a la práctica de hecho, porque la vigilancia de la meditación sedente es una extravagancia. Si uno toma la meditación sedente por una práctica extravagante, es que uno no conoce todavía su sentido profundo.

No es solamente en la escuela del Zen donde se practica lo que se llama « meditación sedente ». Se practica igualmente en las escuelas exotéricas y esotéricas. Además, figura también en los Dharmas del Hinâyâna y heterodoxos. Aunque se utiliza la misma expresión de « meditación sedente », su sentido es diferente según cada una de las escuelas. Aunque las meditaciones sedentes practicadas en el Hinâyâna y en la heterodoxia tengan un sentido diferente según que sean « con-pérdidas » o « sin-pérdida », adoptan la misma forma: cuerpo inmóvil, sin ningún pensamiento. En la escuela de la Tierra Pura, la meditación

sedente está constituida de dieciséis contemplaciones. El Maestro del Dharma Houei-yuan del Monte Lou y otros se consagraron enteramente a esta práctica. Aunque las meditaciones sedentes de las escuelas exotéricas y esotéricas sean diferentes, su vigilancia consiste en la contemplación respectiva de la teoría profunda de su escuela. Así pues, es falso pretender que la práctica de la meditación sedente pertenece únicamente a la escuela del Zen, porque está en decadencia en la mayoría de las demás escuelas que están en decadencia.

En la escuela del Zen, lo que se llama meditación sedente no es ni recoger los pensamientos ni esforzarse en no menearse, y por lo tanto no se puede pretender que es importante cesar de pensar sentado frente a un muro. La meditación sedente no consiste tampoco en contemplar teorías del Dharma, y por lo tanto nadie puede pretender que: « es importante estudiar las teorías profundas de las puertas del Dharma, pues mi capacidad es lenta ». La meditación sedente no tiene necesidad de ningún tesoro, y por lo tanto nadie puede pretender que: « Yo no soy digno de ella porque soy pobre ». La meditación sedente no requiere ninguna fuerza corporal, y por lo tanto nadie puede pretender que: « Yo soy débil y ella es penosa para mí ». En el Zen jamás se ha dicho que el Dharma del Buddha no exista en las preocupaciones mundanas pulviginosas, y por lo tanto nadie puede pretender que: « Yo soy profano y así no tengo ningún medio de practicarla ». Las prácticas tales como quemar incienso y prosternarse, son prácticas del cuerpo, y por lo tanto si el cuerpo está ocupado en otras cosas, estas prácticas no pueden ser llevadas a cabo. Las prácticas tales como la lectura de sûtras, encantaciones, y la recitación del nombre del Buddha, son prácticas de la boca, y por lo tanto si uno habla de otras cosas entonces son abolidas. Las teorías del Dharma se contemplan en pensamientos, y por lo tanto si uno piensa en otra cosa, esa contemplación no puede hacerse. La meditación en la escuela del Zen no se hace ni por el cuerpo ni por la boca ni por el pensamiento. ¿Qué hay de extravagante en ello?.

## 49. La práctica verdadera no tiene ninguna relación con el cuerpo, la boca y la mente

**Pregunta.–** Es verdad que la práctica de esta escuela no es acción del cuerpo ni de la boca. Si no puede hacerse siquiera en pensamientos, ¿porqué se utilizan entonces las palabras de meditación y vigilancia?.

**Respuesta.–** Aunque se diga que no se trata de practicar con el cuerpo, ni con la boca, ni con la mente, eso no tiene la significación de negación entera del cuerpo y del espíritu dada por los practicantes de la concentración de la ni-consciencia heterodoxa ni la de la concentración de la aniquilación completa del Hinâyâna. Lo que el ignorante toma por cuerpo y espíritu es como el espejismo de una flor. Es menester rechazar los pensamientos del ignorante que los toma por seres reales y que cree practicar la prosternación y el ascetismo con su cuerpo, leer los sûtras y recitar las encantaciones con su boca, y practicar la contemplación con su mente. Es en este sentido como el Prajnâpâramitâ Sûtra declara: « No hay ojos, orejas, nariz, lengua, cuerpo, sino solo mente ». El Mahâsamnipâta Sûtra declara: « En cuanto al Despertar, uno no puede obtenerlo con el cuerpo más que con el espíritu pues el cuerpo y el espíritu son ambos como un fantasma... ». El Sûtra del Extasis de la Sabiduría declara: « Nadie puede alcanzar al Buddha ni por el espíritu ni por la materia ». Un necio ordinario piensa que distinguir los colores es la propiedad de los ojos, que oír las voces es la virtud de las orejas... que conocer las leyes mundanas y supramundanas es acto de la mente. Es por lo que una vez ciego, no distingue ya los colores; sordo, no oye ya las voces; alienado, no puede ya razonar sobre las leyes. Sobre esta frágil ilusión crea las distinciones entre vista y no-vista, oído y no-oído, conocimiento y no-conocimiento. En el Sûrangama Sûtra se prueba que uno ve, oye, percibe, y conoce sin la intermediación de los seis órganos: « Después de haber devenido ciego, Aniruddha [uno de los diez discípulos del Buddha] ha visto el trichiliomégachiliocosmo como si viera una cosa en su mano. Upananda oía las voces sin oído. La deidad del Ganges olía los olores sin nariz. Gavâmpati gustaba con una lengua ajena. La deidad del espacio tuvo la sensación del tacto sin tener cuerpo. Mahâkâsyapa tuvo un conocimiento claro y completo al destruir las seis consciencias... ». Aquellos que no conocen esta verdad del Dharma, al oír que la práctica verdadera no tiene ninguna relación con los tres actos — del cuerpo, de la boca, y de la mente — no dan crédito a sus oídos.

## 50. Vigilancia sin vigilancia

## 51. Meditación sin vigilancia

## 52. El tema de la práctica en la escuela del Zen

**Pregunta.–** Aunque se pretende que la escuela del Zen, que preconiza algo anterior a la distinción entre seres vivos y Buddha, no se preocupa en modo alguno de la práctica de la contemplación de los tres Misterios por el espíritu, ¿porqué entonces los estudiantes de la escuela del Zen de todos los tiempos son todos afectos a la meditación del Zen y porqué los buenos monjes dotados enseñan también las cualidades o los defectos de la vigilancia en la práctica?.

**Respuesta.–** Aquellos que componen poemas a la manera china o japonesa deben mantener bien presente su tema. Si, habiendo elegido el tema de la luna, piensan en una flor, naturalmente eso no está bien. Ocurre lo mismo con el Dharma del Buddha. ¿Qué significa el « Asunto profundo » en la escuela del Zen?. Se ha dicho que no disminuye jamás ni siquiera en un ignorante, del mismo modo que no aumenta jamás en un santo, y que es completo en todos, y del cual cada quién está provisto. Aquellos que quieren aprender a practicar a fin de realizar el Despertar, si consideran que son extraviados, aunque hayan tomado por tema este Fondo, contravienen al tema del Fondo. Inclusive si uno no tiene un alma de poeta, si uno elige el tema de la luna, entonces no piensa ya en las flores. Del mismo modo, aquel que cree en el Fondo, no debe buscar en otra parte la Iluminación obstinándose en pensar que es un extraviado. Por el contrario, durante todo el tiempo que no comprende todavía clara y distintamente el estado del cual cada individuo está provisto, rechazando la ilusión cotidiana que mantiene extravío y Despertar y que distingue ignorante de santo, ha de buscar directamente él mismo o ir a interrogar a un monje bien dotado. Por ello, no es en absoluto comparable a aquellos que piensan « ir a renacer a la Tierra Pura » gracias a la recitación del nombre del Buddha, que buscan la Siddhi murmurando encantaciones, o bien que piensan obtener la intuición del Principio concentrándose sobre la contemplación que explica la escuela

de la Doctrina. Es pues un estudiante que no olvida nunca su tema del Fondo.

Si examino las circunstancias de la Iluminación de los Antiguos [me parece que eran mejores que nosotros], porque vivían en una época remota. Inclusive si no realizaban inmediatamente el gran Despertar, como creían en el tema del Fondo, no interrogaban jamás a los demás sobre la vigilancia de la meditación para ponerse de acuerdo con el Fondo. Solo preguntaban directamente: « ¿Qué es el Buddha? », « ¿Qué es el Zen? », « ¿Cuál es el gran sentido propio al Dharma del Buddha? », « ¿Cuál es el sentido de la venida desde el Oeste del Patriarca? », « ¿En cuál lugar surgen los Buddhas? » ... Las preguntas de los estudiantes son todas así de directas y las respuestas de los clérigos dotados lo son todas así también. Responden: « El espíritu mismo es el Buddha », o bien indican «El ciprés en el jardín », o bien dicen «El Monte Oriental marcha sobre el Agua ». Estas respuestas de los Maestros son todas indicaciones directas del Fondo. No tienen por objeto servir de datos para la práctica. Sin embargo, si el estudiante lento no comprende la indicación directa de un monje bien dotado, entonces la busca durante un día o dos, un mes o dos, e inclusive hasta cinco o diez años, esforzándose en esas palabras indicadas para él. Uno podría llamar a este periodo de búsqueda intensa: « práctica ». Sin embargo, no ocurre lo mismo con la vigilancia según la escuela de la Doctrina donde se practican varios tipos de contemplaciones basadas sobre comprensión, práctica y realización. El principio de « Transmisión particular fuera de la Doctrina » se deriva de ahí. Hoy día, la mayoría de las gentes, olvidados de este principio, interrogan a un buen monje dotado, cuando lo encuentran, sobre la vigilancia de la práctica. Por su lado, algunos monjes la enseñan a los estudiantes. Otros piensan que dar un kôan a los demás está destinado a hacerles llegar al Fondo, al llevar ese kôan como una recitación del nombre del Buddha destinada a hacer « ir a renacer » o como si uno murmurara una Encantación (Dhâranî) con miras al logro místico (Siddhi). Es por lo que los estudiantes, bajo pretexto de una así dicha vigilancia, comparan superioridades e inferioridades y critican en bien o en mal las diversas palabras de los monjes dotados. Todo eso no son más que discusiones mundanas.

## 53. Interrogación o no-interrogación sobre el kôan

**Pregunta.–** En cuanto a la meditación de un kôan tiene dos puntos: Interrogación y no-interrogación. ¿Sobre cuál se debe uno basar?.

**Respuesta.–** Los medios utilizados por un Maestro no siguen ningún camino definido. Son parecidos a la chispa y al rayo. Una vez dirán que uno mire el kôan interrogándose; otra vez dirán que uno no se interrogue. Todo eso está en el sentido de una instrucción directa cara al estudiante. No es una puerta del Dharma que el monje dotado haya puesto en reserva previamente en su corazón y es por eso por lo que fue llamada « manifestación cara a cara ». La discusión no es más aprehensible que el rastro de una chispa o del rayo. Si se trata de un Maestro clarividente, no es molestado en absoluto por enseñar interrogativamente o no-interrogativamente, pero si se trata de un Maestro no clarividente la interrogación y la no-interrogación obscurecen ambas por igual los puntos de vista del estudiante.

## 54. De la utilidad o de la inutilidad del Kôan

## 55. Sobre la significación de la adicción de una palabra anexa

**Pregunta.–** Varios monjes dotados, como el maestro del Zen Ta-houei por ejemplo, han dado al carácter « ¡Wu! » [Nada] de Tchao-tcheou como kôan. Cada uno de ellos ha aconsejado reflexionar sobre esta Regla antigua tal cual es. Sin embargo, recientemente, el preceptor Tchong-fong, Maestro eminente de la China, la ha dado a algunos estudiantes agregándole algunas palabras, lo que ha dado: « ¿Por cuál razón Tchao-tcheou lanzó este carácter « ¡Wu! »?. ¿Cuál es el sentido de esto?.

**Respuesta.–** Los estudiantes de antaño tenían un espíritu profundo para la Vía. Por consecuencia, buscaron por todas partes monjes dotados, olvidados de los sufrimientos de su cuerpo y recorriendo sin vacilar largos caminos. Los Maestros tenían piedad de ellos y les ofrecían una palabra o un fragmento de frase, indicación directa del Fondo. Su intención no estaba contenida en la palabra o en la frase. En

consecuencia, el estudiante sagaz comprende siempre su sentido fuera de las palabras. ¿Porqué los Maestros habrían de entregarse además a discusiones de no importa cual tipo sobre el tema de sus palabras o de sus frases?. Inclusive aquellos que se estancan durante algún tiempo bajo una palabra, porque su capacidad es lenta, y que no pueden sondear con conjetura la palabra o la frase indicada por el Maestro, porque son como un poste de hierro, olvidan el comer y el dormir bajo esta masa de interrogaciones vivas en el corazón, pues su espíritu de la Vía es sin embargo sólido. Así pues, la gran interrogación de algunos se ha quebrado en uno o dos días, mientras que en otros se ha encontrado quebrada uno o dos meses y hasta diez o veinte años después. Aunque la lentitud o la rapidez difieren según la impregnación más o menos profunda, sin embargo no hubo nadie que no llegara a quebrarla durante su vida. Es por esta razón por la que un Antiguo ha dicho: « La gran Iluminación se encuentra bajo la gran interrogación ».

Es por lo que los monjes dotados de antaño jamás han recomendado a los estudiantes que tomaran sus propias palabras por kôans como tampoco que se interrogaran o que no se interrogaran sobre ellas. En cuanto a los hombres de hoy día, su impregnación no es espesa y su espíritu de la Vía no es profundo. Así, cuando oyen una palabra de un monje bien dotado, o bien creen ya haber realizado la Iluminación al sondearla con conjetura mientras cesan todo, o bien los más lentos, cuya conjetura ni siquiera funciona, simplemente se aburren. Fue desde Yuan-wou y Ta-houei cuando se elaboró una estratagema para llevar un kôan.

Los estudiantes de los tiempos modernos, cuyo espíritu de la Vía merma cada vez más, no pueden hacer por consecuencia muestra de la energía violenta nacida de la gran interrogación. Inclusive aquellos que contemplan las palabras de los Antiguos llamando a eso « llevar un kôan » según la formula usada, piensan que pasar los días como si guardaran simplemente algo dado por algún otro es en realidad una meditación cotidiana. Es por eso por lo que el preceptor Tchong-fong ha creado una estratagema a fin de hacer nacer una masa de interrogaciones en los hombres para animarles. Un monje preguntó al preceptor Tchao-tcheou: « ¿Tiene o no tiene el perro la Naturaleza-de-Buddha? ». Tchao-tcheou respondió: « ¡Nada! ». Si un monje puede captar el sentido fuera de las palabras, entonces no tendrá ninguna masa de interrogaciones. Si no comprende la respuesta, ¿acaso no se interrogará sobre el: « ¡Wou! » respondido por Tchao-tcheou?. De modo que, aquellos que excitados por esta interrogación se ponen a sondear esta palabra guiados por esta interrogación, realizarán naturalmente la gran Iluminación. Sin

embargo, los estudiantes de hoy día, cuya voluntad para la Vía no es profunda, no solamente no llegan inmediatamente a la Iluminación, sino que además pasan los días obscuramente sin que tampoco nazca en ellos una gran interrogación. Así pues, aunque esas gentes hayan tenido también algún contacto, porque a pesar de todo han practicado la Vía, no podrán llegar directamente a la Iluminación. El preceptor Tchong-fong ha hecho muestra así de los cuidados de una abuela al animar a reflexionar en porqué Tchao-tcheou respondió: «¡Wou! ». Sin embargo, algunos pretenden que el preceptor Tchong-fong practicó esta forma de instrucción porque uno no puede comprender los kôans sino interrogándose a sí-mismo. Si ello fuera así, ¿acaso no contravendría eso a la enseñanza del Maestro del Zen Ta-houei: « ¡no sondear por medio de conjeturas mentales! »?. Otros pretenden que se equivocó al agregar algo a un kôan de un Antiguo. ¡Ninguno de todos eso conoce el medio utilizado por el preceptor Tchong-fong!.

## 56. Uno no puede separar los millares de cosas del « kufû » (en Chino « kung-fu » = trabajo, meditación.

**Pregunta.–** ¿Qué diferencia hay entre: aquellos que practican la meditación en medio de los millares de cosas y aquellos que hacen millares de cosas practicando su meditación?.

**Respuesta.–** « kufû » es una palabra profana venida de China. Se refiere a todos los trabajos. El cultivo es el trabajo del campesino. La construcción es el trabajo del carpintero. Se utiliza esta palabra profana en la expresión: « trabajo [kufû] de practicante de la Vía » para designar la práctica del Dharma del Buddha. Aquellos que trabajan en el Fondo no tienen que distinguir « en medio de los millares de cosas » de « en medio del trabajo ».

Sin embargo, para los novicios hay un sentido provisorio: aquellos que tienen una voluntad poco profunda para la Vía hacen de los millares de asuntos mundanos un principio fundamental y de la meditación sedente a horas fijas en medio de ellos, una simple regla cotidiana. La meditación sedente practicada cuatro veces por día en los monasterios actuales, es una regla que existe desde hace doscientos años. Puesto que aquellos que permanecían bajo un árbol o sobre una piedra, o que se

juntaban en un monasterio como los monjes del Zen de antaño, eran todos para esta Cosa tan importante, todos se olvidaban de dormir y de comer y no había ningún momento en que no estuvieran consagrados al « kufû » [trabajo] al filo de las horas. A causa de la decadencia de aquellos tiempos, algunos devienen monjes a pesar de ellos, por orden de sus padres, pero no en absoluto por esta Cosa tan importante. Otros entran al monasterio a fin de escapar a los acontecimientos dolorosos que habrían debido soportar en el mundo. Puesto que esas gentes han devenido monjes a pesar de ellos, a causa de la impregnación de su vida anterior, no piensan en practicar la meditación sedente con toda su alma y, teniendo además poca sinceridad y obstaculizándoles el apetito, olvidan la Vía del Buddha en el momento de tomar su comida y de beber su té. Cuando leen un Sûtra y murmuran encantaciones, contraviene al Fondo, al estar absorbidas por la práctica de hecho. Como además, pequeños asuntos de menor importancia vienen a mezclarse a todo eso, pasan su vida en vano, sin meditar sobre el Fondo. Creando una estratagema a la intención de estas gentes, se estableció la regla de meditación sedente practicada cuatro veces por día. Pero eso no quiere decir que sea menester rechazar la meditación practicada más de cuatro veces por día.

Así pues, aquellos que tienen realmente el espíritu de la Vía no deben perder un tiempo precioso bajo pretexto de que no es el momento de su meditación sedente. Algunos no olvidan jamás la meditación sobre el Fondo, ni siquiera cuando saludan a alguien, o cuando están mezclados con el gentío, o cuando hablan con alguien; ni siquiera en todos sus actos y acciones, bien sea que coman, que se vistan, que lean sûtras, que murmuren encantaciones, o que vayan a los retretes o a los lavatorios. Se puede decir de esta gente que son « aquellos que practican la meditación en medio de los millares de cosas ». Aunque estos últimos sean superiores a aquellos que hacen de los millares de asuntos mundanos un principio fundamental y de la meditación sedente a horas fijas en medio de ellos una simple regla cotidiana, separando en cierto modo los millares de asuntos mundanos de la meditación, es mi parecer que tienen tendencia a ser absorbidos por ellos y que olvidan la meditación. Y eso es así porque ven todos los fenómenos fuera del espíritu. Un Antiguo ha dicho: « Montañas, ríos, tierra, y todos los fenómenos son « yo ». Si uno capta bien el sentido de estas palabras, uno no encuentra ahí millares de asuntos fuera de la meditación. Uno se viste y toma sus comidas en medio de la meditación; uno va y viene, se detiene, se sienta, y se tumba en medio de la meditación; uno ve, oye,

percibe, y conoce en medio de la meditación; uno está feliz, enojado, entristecido, o divertido en medio de la meditación. Si uno es así, uno puede decir que es « hombre que hace millares de cosas en medio de la meditación ». Entonces hay meditación sin meditación y vigilancia sin vigilancia. Para aquellos que son vigilantes de este modo, la memoria y el olvido son ambos su meditación. Vigilia y sueño tampoco se distinguen ya. Un Antiguo ha dicho: « La Vía consiste en dolores, gustos, discordancias, concordancias ». Y también se ha dicho: « Esta Vía consiste en todo... » Todo eso va en este sentido. Pero inclusive llegados ahí, todavía no estamos más que en la extremidad del mérito. Todavía no estamos bien de acuerdo con la religión de los Patriarcas.

## 57. Significación del abandono de todas las cosas

**Pregunta.–** Si no hay ninguna distinción entre toda cosa y meditación, ¿porqué entonces la mayoría de los Maestros de la Doctrina y del Zen, en el curso de su enseñanza a los estudiantes, les recomendaban abandonar todas las cosas y alejarse de las condiciones?.

**Respuesta.–** Un Antiguo ha dicho: « No hay ningún aspecto definido en el Dharma. Cuando el Dharma encuentra una condición, entonces se adapta a esa condición ». Las puertas del Dharma con cuya ayuda los monjes bien dotados guían a los estudiantes no tienen ningún aspecto definido. La no-distinción entre Dharma del Buddha y fenómenos mundanos es en un principio común a todas las puertas del Mahâyâna. Aunque doctrina y Zen sean diferentes, ¿cómo podrían enseñar los Maestros que transmiten el Mahâyâna que existe una práctica del Dharma del Buddha fuera de todas las cosas?. Sin embargo, si nos reducimos al punto de vista de aquellos que son inconscientes de este principio, entonces todas las cosas mundanas son enteramente ilusión e inversión. Teniendo piedad de ellos, los Maestros crearon una estratagema provisoria y enseñaban el abandono de todas las cosas a fin de que los estudiantes se deshagan por algún tiempo de sus apegos y ataduras. Los sermones de los Maestros, que se adaptan a las capacidades de los estudiantes, no tienen ningún aspecto definido.

En vida del Buddha vivía un hombre llamado Devasabba. Hasta entonces, había nacido siempre en el dominio divino, en el curso de

quinientas vidas. En aquel tiempo [de la vida del Buddha], descendió [sobre la tierra] y nació en una familia real. Su casa y sus bienes eran opulentos. El rey Suddhodana recomendó a las gentes pertenecientes al clan de los Sâkya retirarse del mundo. Entonces, quinientos de entre ellos, entre los cuales figuraba este Devasabba, se retiraron. El, prefería los bellos vestidos y amaba las mansiones lujosas, hábito superviviente de su largo estado divino. Al escuchar al Tathâgata recomendar a los monjes no llevar ningún ornamento vestimentario y no decorar su morada, Devasabba penso para sí: « Nacido de una familia rica y noble, mi casa estaba decorada en oro y plata y mis vestiduras estaban hechas de brocados. Pero, con todo, yo no estaba satisfecho. Con mayor razón, ¿porqué habría de ponerme un vestido grosero y de habitar en una casa en ruinas?. Voy pues a volverme a mi casa por algún tiempo y después de haber realizado mi propio deseo, regresaré ». Entonces, fue al Buddha y se excusó. El Buddha ordenó a Ananda: « ¡Ve al palacio y toma varios objetos decorativos y adorna con ellos el interior de su morada al máximo del gusto y de las ideas de este monje mendicante y que habite allí esta noche! ». Según la orden del Buddha, Ananda la decoró como mejor sabía. Devasabba pasó allí toda la noche y sus deseos perturbados habituales fueron satisfechos. Los pensamientos perturbados desaparecieron por sí-mismos y la claridad de la sabiduría se le apareció de un solo golpe. En el corazón de la noche, llegó a la madurez de los Arhats y a los cielos. Intrigado, Ananda fue a interrogar al Buddha que le dijo: « Hay gentes cuyo espíritu de la Vía evoluciona cuando sus vestidos son ornamentados y su morada está bien decorada. Para ellos, los vestidos ornamentados y la decoración de la casa devendrán una ayuda para alcanzar la Vía del Buddha. Pero para otros, los vestidos ornamentados y una casa decorada serán perjudiciales a su espíritu de la Vía. Así pues, son de temer para un practicante de la Vía. La Iluminación y el logro del fruto dependen solamente del espíritu del practicante. No se trata ni de vestido ni de morada... ».

Si un hombre, hoy día, es como Devasabba, si prefiere una bella casa y bellos vestidos, es menester no impedírselos, bajo pretexto de que eso obstaculizaría a su práctica de la Vía. Pero si, haciendo referencia a este ejemplo, uno pretende que decorar una casa y entretenerse y divertirse con cosas raras y exóticas no constituye un obstáculo al Dharma del Buddha, ni siquiera para aquellos que no tienen ninguna vigilancia, eso es manifiestamente una teoría del Malo. Desde la Antigüedad hasta hoy día, muchas personas gustan de construir montículos, de erigir piedras, de plantar árboles y de cavar riachuelos. Es lo que llamamos « montañas

y cursos de agua ». Si todas estas personas parecen tener el mismo gusto por este arte del jardín, el pensamiento que les guía es frecuentemente bien diferente. Unos practican el arte de los jardines por «decorum» o esnobismo, sin interesarse a este respecto particularmente en el fondo de sí-mismos. Su objetivo es suscitar la admiración de los demás por su jardín. Otros, fomentando su codicia, agregan las « montañas y cursos de agua » al montón de los tesoros raros que poseen y acaban por amarlos. Escogen piedras extraordinarias y árboles raros a fin de conservarlos. Estos hombres no son sensibles a la gracia de las montañas y de los cursos de agua. Son simplemente mundanos. Po Lo-t'ien había cavado un pequeño estanque junto al cual plantó algunos bambúes que cuidaba con amor. Expresó en un poema [los sentimientos que le inspiraban]:

« ¡El bambú!. Tiene el espíritu vacío.
De él hago mi amigo.
¡El agua!. Tiene una naturaleza pura.
De ella hago mi maestro... »

Aquellos que, en cualquier parte, aman las montañas y los cursos de agua tienen el mismo espíritu que Lo-t'ien y están fuera de las polvaredas mundanas. Algunos, cuya naturaleza es simple, no aman las mundanalidades y elevan su espíritu recitando poemas y declamando delante de fuentes y de rocas. La expresión: « Enfermedad de la neblina vaporosa e incurabilidad de la fuente y de la roca » les conviene bien. Uno podría colocarles en el rango de « gentes de gusto en el mundo ». Aunque estén en eso, puesto que no hay espíritu de la Vía, este amor del arte de los jardines es también una raíz de la transmigración. Otros tienen el espíritu que se despierta frente a esas montañas y cursos de agua, y se consuelan así del aburrimiento y del fastidio. Así, esas montañas y cursos de agua les son una ayuda para la práctica de la Vía. Es un amor de las montañas y cursos de agua diferente del que uno encuentra ordinariamente. Estos hombres son dignos de respeto. Sin embargo, no pueden pretender estar sobre la Vía verdadera pues distinguen montañas y cursos de agua de la práctica de la Vía. Otros todavía, creen que la montaña, el río, la tierra, la hierba, el árbol, la teja y el guijarro son todos su fondo. Aman, el espacio de una mañana, la montaña y el curso de agua. Eso se parece a una pasión mundana, pero ellos hacen de eso inmediatamente el espíritu de la Vía. Meditan sobre la atmósfera de la fuente, de la piedra, de la hierba y del árbol que cambian

en las cuatro estaciones. Si ello es así, esa es la manera verdadera que los hombres de la Vía tienen de amar las montañas y cursos de agua. En consecuencia, uno no puede afirmar categóricamente que preferir la montaña y el curso de agua es una mal cosa; pero es difícil también afirmar que es una buena cosa. No hay ni ganancia ni pérdida en la montaña y el curso de agua. Ganancia y pérdida no existen sino en el espíritu del hombre.

Los Chinos tienen la costumbre de consumir té cotidianamente porque es bueno para la salud, ya que hace digerir las comidas y restaura la energía. En cuanto a los medicamentos, su dosis es definida y si se consumen con exceso también perjudican, y es por eso por lo que se prescribe en los libros de medicina no beber demasiado, ni siquiera el té. Hay una tradición oral que pretende que antaño Lou-t'ong, Lou-yu, y otros amaban el té porque les hacia inclinarse al estudio al sacarles de su fatiga y de su sueño y porque restauraba su energía. El Venerable Toganoo y el fundador del templo Kennin-ji amaban el té porque les ayudaba en su práctica de la Vía al disipar su somnolencia y al sacarles del sueño. Pero viendo de que manera extravagante se trata al té hoy día en el mundo, es mi pensamiento que no es de ninguna utilidad desde el punto de vista de la salud. Y con mayor razón, ¿quién va a pensar en su utilidad para el estudio y para la Vía?. Además, es una causa de gasto en el mundo y de decadencia del Dharma del Buddha. En consecuencia, inclusive si las gentes tienen el mismo gusto por el té, hay pérdida o ganancia según la mentalidad de la persona. Y no se trata aquí solamente de preferir la montaña y el curso de agua o preferir el té, sino también de preferir todo lo que es del dominio de la poesía china y de la poesía japonesa, y de los instrumentos de viento y de cuerda, etc. Todos los tipos de poesías chinas y japonesas, de instrumentos de viento y de cuerda, a pesar de sus diferencias, tienen por objetivo purificar el espíritu humano de todos sus vicios armonizándole. Sin embargo en la situación de hoy día, la Vía de la purificación degenera y no son ya más que vicios, porque devienen apegos egoístas debido a la idea del talento artístico. Es por lo que los Maestros de la Doctrina y del Zen a veces han enseñado que no hay meditación ni vigilancia fuera de los millares de cosas, y por lo que a veces enseñaban a meditar especialmente abandonándolas todas. No es una cosa que deba intrigaros.

## 58. Este abandono no es el mismo que el de la escuela de la Doctrina

## 59. Milagro y acción maravillosa del Iluminado

**Pregunta.–** ¿Tiene necesariamente aquel que ha llegado al Dharma el poder de hacer milagros o acciones prodigiosas?.

**Respuesta.–** Malos y heterodoxos, que sin embargo no conocen el Dharma del Buddha, hacen también milagros. Uno no puede llamar « hombre que ha llegado al Dharma » a aquel que tiene el poder del milagro. Inclusive si alguien, llegado al grado del Arhat, tal un discípulo del Buddha, ha obtenido los tres esclarecimientos [es decir, conocer claramente la causalidad del pasado, adivinar bien lo que va a ocurrir y tener una visión justa del presente] y los seis milagros, si no conoce todavía la teoría del Dharma del Mahâyâna, uno no puede llamarle « hombre que ha llegado al Dharma ». Por muchos milagros y acciones prodigiosas que hagan los tres sabios y los diez santos según el grado que han alcanzado, uno no puede llamarles « hombres que han llegado al Dharma ». Los seis milagros son: 1º) Clarividencia: uno ve distinta y claramente más allá de las montañas y de los ríos. 2º) Oído: uno oye las voces inclusive más allá de las montañas y de los ríos. 3º) Telepatía: uno comprende claramente los pensamientos de los demás. 4º) Vista: uno no olvida los aconteceres de las vidas anteriores. 5º) Aeronautismo: uno vuela libremente. 6º) Pérdidas agotadas: uno ha arrancado todas las pasiones. Aunque una sola palabra designa cada uno de los seis milagros, no tienen el mismo grado sea en superioridad sea en inferioridad en aquellos que tienen el poder correspondiente. Inclusive si Malos y heterodoxos obtienen, el espacio de una mañana, el poder de cinco milagros, no pueden obtener sin embargo el agotamiento de las pérdidas. Acaban, por lo tanto, por perder su fuerza milagrosa y no pueden escapar a la transmigración. Aunque aquellos que han llegado al grado de Arhat hayan obtenido el agotamiento de las pérdidas, porque han arrancado las pasiones del triple mundo, eso no es todavía el agotamiento verdadero de las pérdidas, pues todavía no han desraizado la Insciencia. Ni siquiera los tres sabios y los diez santos han podido agotar todavía la Insciencia.

Un Antiguo ha dicho: « Inclusive si uno tiene el poder de los seis milagros, uno debe saber que hay todavía otro Milagro... ». Ignorantes y santos están provistos en el fondo de « otro Milagro » que no podría aumentar ni disminuir y que no tiene ni superior ni inferior. Todos los milagros, acciones maravillosas y vista, oído, percepción, conocimiento y marcha son sin excepción el poder benefactor de ese « Milagro ». Sin embargo, el ignorante no sabe que usa de él cotidianamente y busca un milagro mundano en el exterior. Es para mostrar que ese Milagro se encuentra bajo nuestros pies por lo que el seglar P'ang cantaba: « ¡Qué milagro y acción maravillosa son el transporte del agua y de las malezas! ». Un Antiguo ha dicho: « Cada quién está provisto de la Luz espiritual » y cuando se lee en el Sûtra del Despertar Completo: « Extasis del Reservorio de la Gran Luz » se trata también de la Luz espiritual de la cual cada ser vivo esta provisto en el fondo. Lo que se llama Luz del Cuerpo, Luz de la Sabiduría, Luz de la Penetración de los Buddhas ha nacido también de este Resevorio de la Gran Luz. Además, la distinción que hace el ignorante entre Este y Oeste, negro y blanco es enteramente acción maravillosa de esta Luz Espiritual. Aquellos que son pueriles, olvidados de esta Luz del fondo, buscan una luz mundana en el exterior. Si uno no conoce esta Luz espiritual, aún cuando luces inmensurables irradien de nuestro cuerpo, no diferirán de la luz de la luciérnaga. En consecuencia, los dioses mismos llegan también a encrucijadas obscuras a pesar de su luz. Aunque cada uno de los Arhats que tienen una madurez extrema y cada uno de los bodhisattvas situados por encima de la primera Tierra, irradian una luz, todavía no han salido de la esfera de la Insciencia. Todo eso a causa de que han olvidado el Gran Milagro y Gran Luz del Fondo, embrujados como están por pequeños milagros y pequeñas luces. ¡Por lo tanto, es menester que el estudiante del Mahâyâna tenga confianza primero en la Gran Luz y en el Gran Milagro del Fondo!. Si lo comprende bien, el encadenamiento de múltiples vidas no le será un obstáculo, pues la Insciencia de kalpas remitimos será enteramente agotada. En ese momento, quebrará por primera vez el extravío obscuro de los seres vivos, de él radiará una luz sin límite, y pondrá fin a las opiniones falsas del Malo y de la heterodoxia, gracias a la vasta acción divina que desplegará.

## 60. Aspecto de la agonía

**Pregunta.–** Entre los piadosos practicantes del Dharma del Buddha hay algunos que tienen una agonía fea. Otros tienen una bella agonía, aunque no parecen haber sido fieles practicantes de la Vía. Hay también algunos cuyas reliquias se conservan después de la muerte, aunque jamás hayan hecho nada especialmente honorable en su vida y hay otros cuyas reliquias no se conservan después de la muerte, a pesar de su sabiduría y de su virtud. ¿Cuál es la causa de todo esto?.

**Respuesta.–** Todos los fenómenos no tienen originalmente ningún aspecto definido. Ora se parecen al bien, pero son el mal; ora se parecen al mal, pero son el bien. Ocurre lo mismo con la agonía. Algunos son indignos de respeto aunque tengan una bella agonía y eso se debe a veces a una acción del Malo que quiere engañar así al practicante y extraviar igualmente a los demás haciendo aparecer provisoriamente al agonizante bajo un aspecto prodigioso. Otros no vivirán más que el espacio de una mañana entre los hombres y los dioses y tendrán una agonía espléndida debido a la fuerza de la raíz-de-bien con pérdidas. Un sûtra explica qué tipo de agonía tiene aquel que va a renacer entre los hombres y los dioses después de su muerte: « Durante la enfermedad no tiene ningún mal pensamiento hacia los demás y no se encuentra apegado al mundo. El sufrimiento provocado por su enfermedad es ligero y sus pensamientos no se trastornan. Expira bien invocando el nombre de un Buddha o de un Bodhisattva, o bien pronunciando el nombre de una deidad o de un eremita. Los dioses vienen a recoger a aquellos que renacerán en el Cielo Trâyastrmsa y es por lo que un perfume extraño embalsamará su habitación y una música de danza se escuchara en el cielo... » Inclusive si alguien tiene esta bella agonía, retornará también a su Mal Destino si su buena retribución llega a agotarse. Por consecuencia, eso no será más que un esplendor que habrá durado el espacio de una mañana y sobre el cual no habrá de que maravillarse. Otros todavía serán dignos de respeto a pesar de su mala agonía, pues ocurre que un Malo provoque la mala agonía de un practicante a fin de quebrar en aquellos que le ven y le oyen el buen espíritu atraído por los buenos augurios, pero el agonizante no ve él mismo el mal aspecto de su agonía. Otros, en fin, entran en el Mal Destino el espacio de una mañana, porque no tienen ninguna parte en la liberación ni en la libertad, al no haber acumulado todavía méritos por el ejercicio y porque el obstáculo de los actos de sus vidas anteriores todavía no ha desaparecido, aunque hayan practicado el verdadero

Dharma en esta vida. Pero puesto que la fuerza de la impregnación del verdadero Dharma no se pierde a pesar de su mala agonía, esas gentes acaban por llegar al estado de liberación. Aunque la Sâgara dragonada haya caído el espacio de una mañana en la vía de las bestias a causa de actos anteriores, puesto que se manifestó la fuerza de la impregnación del Mahâyâna durante este tiempo, realizó rápidamente el Despertar verdadero a la edad de ocho años. Si pienso en la vida anterior de este dragón, que conoció la vida de bestia, no veo como su agonía podría ser espléndida.

Antaño, en una ocasión en que el Tathâgata Sâkya había salido para mendigar, encontró a un niño abandonado en las hierbas a lo largo del camino. Tenía un bello rostro blanco y un aspecto extraordinario. Las gentes se juntaron para mirarle. Habiéndose acercado el Buddha al niño le preguntó la puerta del Dharma. Entonces el niño le respondió. Tomándole las manos, el Buddha le hizo levantarse y dijo: « ¡Haz un milagro acordándote de una raíz de bien del pasado! ». A la palabra del Buddha, el niño fue como levantado inmediatamente y permaneció sentado en el espacio donde su cuerpo se puso a irradiar. Esta luz iluminó el triquiliomegaquiliocosmos. A la vista de esta luz, Brahmâ, Sakra Devânâm Indra y las ocho Asambleas se juntaron en torno a él y recibieron retribuciones misteriosas. El Buddha le dio su sello diciendo: « ¡Este niño se llamará en adelante: Bodhisattva de la luz misteriosa! », y el Tathâgata explicó el porqué: « Hace noventa y un kalpas, el Buddha Vipasyin apareció en el mundo. En aquel entonces había dos bodhisattvas de los cuales uno se llamaba: «Santo sabio». Habiendo alcanzado el Conocimiento del No-nacido era poco interesado, tenía pocos asuntos y amaba vivir solo. El segundo se llamaba. «Fortuna». Aunque amaba practicar la mendicidad y aunque servía al bodhisattva «Santo sabio» después de haberse acercado amistosamente a él, quería ir siempre por el mundo y permanecer entre los profanos. »Santo sabio» le reprimendó. Entonces, Fortuna se encolerizó y le injurió: « Vos no sois más que un niño encontrado que ni siquiera conoce a sus padres... » A causa de esta palabra, fue concebido durante noventa y un kalpas en el seno de mujeres impúdicas y fue un niño encontrado en cada uno de sus nacimientos. Ahora que ha pagado hasta el fin todos sus malos actos, su antigua raiz-de-bien reaparece... ».

Siendo dado que hay varias de estas cadenas de causas y efectos, aunque algunos tengan una mala agonía, el espacio de una mañana, son espléndidos después. Otros, que tienen también una mala agonía acaban igualmente por hundirse en los malos destinos. Son aquellos que han

cometido más que pecados sin practicar siquiera el Dharma del Buddha a lo largo de los días. O bien, en el momento de morir, habiendo obtenido ya algunos la libertad, liberan su alma sentados y mueren de pie. Estos son aquellos que han podido pasar el paso de la vida-y-muerte por unión del interior y del exterior. Un Antiguo ha dicho: «La liberación del alma estando sentado y la muerte de pie dependen de la fuerza de concentración... » Aquel cuya fuerza de concentración todavía no ha madurado puramente, aunque sea hombre que ha obtenido el Dharma, no alcanza la libertad liberada. Sin embargo no llegará hasta tener una mala agonía. Aunque todavía no haya alcanzado la libertad liberada, uno podrá llamarle: practicante del Mahâyâna si no conserva la vida-y-muerte en su espíritu. Aunque aquél que ha alcanzado la madurez de un Arhat tenga una libertad liberada al manifestar los dieciocho cambios en el momento de su agonía, uno no puede llamarle hombre que ha alcanzado el Dharma. Ha habido también maestros de la Doctrina y de Zen que tuvieron una muerte violenta. Aunque hayan tenido así una mala agonía temporalmente a causa de actos antiguos, puesto que han hecho de ella una estratagema de inducción, es menester no murmurar de ellos por haber tenido una mala agonía.

Hay dos tipos de estudiantes en el Hinâyâna: los auditores y los buddhas-para-sí-mismos. En sánscrito, los segundos tenían por nombre: Pratyekabuddha, y se pretende que las reliquias de estos Pratyekabuddhas se conservan después de su muerte. Sin embargo, como pertenecen al Hinâyâna, uno no puede llamarles « hombres que han alcanzado el Dharma ». Se pretende inclusive que si un ignorante ordinario llega a un éxtasis sus reliquias se conservarán después de su muerte. Todos los Buddhas que han venido por turno al mundo, tales como el Tathâgata del triple tiempo, dejan siempre reliquias después de su muerte a fin de que sirvan de estratagema para el cumplimiento de los actos dichosos por los hombres y los dioses. Algunos de aquellos que, después de la muerte del Buddha, han extendido su Dharma, tales como los Maestros de la Doctrina o del Zen, han dejado reliquias después de su muerte. Aunque su agonía haya sido espléndida, algunos no dejaron reliquias después de su muerte. Es difícil comprender la causa de ello. En el Mahâratnakûta se dice: « Las reliquias del Tathâgata emanan de la Sabiduría sin aspecto. La Sabiduría, es la substancia de las reliquias, y las reliquias son la función de la Sabiduría. Aquellos que son pueriles creen en las reliquias que tienen aspecto y no creen en la Sabiduría sin aspecto... » El Maestro del Zen Bukkô dice así en una estancia:

« Buddhas e ignorantes son igualmente fantasmáticos.
Si uno busca el aspecto real,
Es como polvo en el ojo.
Mis reliquias cubren el cielo y la tierra.
¡No aticéis la ceniza fría frente a las montañas vacías! »

En consecuencia, uno podría llamar a la conservación de las reliquias después de la muerte: « buen aspecto », pero uno no puede decir por eso « hombre que ha alcanzado el Dharma ».

# TERCERA PARTE

## 61. El Arrozal Profundo

**Pregunta.–** ¿En qué lugar se encuentra lo que se llama « El Arrozal Profundo »?.

**Respuesta.–** En el lugar donde ignorancia y santidad, extravío e Iluminación no se distinguen todavía, lugar al cual uno no podría dar un nombre ni un aspecto mundanos, lugar donde la puerta del Dharma supramundano no se alcanza. Sin embargo, a fin de guiar a los extraviados se le nombra bien « Arrozal Profundo » o bien « Cosa-tan-importante »..., dándole así provisoriamente un nombre. Cuando se dice: « el Rostro Original » o « el Señor Maestro » etc., es la misma cosa. Extravío e Iluminación, ignorancia y santidad se elaboran provisoriamente sobre un pensamiento. Puesto que los pensamientos se suceden unos a otros, los aspectos de extravío, de Iluminación, de ignorancia y de santidad nacen ilusoriamente y embrujan al hombre. Este embrujo torna obscuro el Arrozal Profundo.

## 62. La Naturaleza de Buddha y el Arrozal Profundo

**Pregunta.–** Cuando se habla de la « Tierra del Espíritu » o bien de la « Naturaleza de Buddha » en la Doctrina, ¿es eso diferente del « Arrozal Profundo »?.

**Respuesta.–** En la escuela de la Doctrina, cuando se habla del Mahâyâna en su completo, eso no es diferente. Sin embargo, momentáneamente, en la escuela de la Doctrina se habla de « Tierra del Espíritu » y se hace mención de la « Naturaleza de Buddha » en el lugar donde los seres vivos y el Buddha se distinguen provisoriamente desde que aparece la Insciencia de un pensamiento. Por consecuencia, eso no es semejante a la escuela del Zen en la cual el lugar donde seres vivos y Buddha no se distinguen todavía se llama: « El Arrozal Profundo ». Si estamos exactamente de acuerdo con este « Arrozal Profundo », entonces no solamente « la Naturaleza de Buddha », « la Tierra del Espíritu », « el Almacén del Así Venido », la « Talidad », « la Naturaleza del Dharma », etc., que se mencionan en la escuela de la Doctrina, sino también las montañas, ríos, tierra, hierbas, árboles, tejas, y piedras que ve el ignorante, todo será « el Arrozal Profundo ». La expresión: « el Arrozal Profundo » no tiene nada de especialmente venerable.

## 63. El Arrozal Profundo produce todo.

**Pregunta.–** Aunque todos estén provistos del « Arrozal Profundo » y aunque éste sea completo en cada individuo, uno no ve su forma. Así pues, ¿dónde está? ¿acaso debe uno suponer que se encuentra en nuestro cuerpo? ¿acaso debe uno suponer que se encuentra en nuestro espíritu? ¿acaso debe uno suponer que cuerpo y espíritu por junto son el Arrozal Profundo? ¿acaso debe uno suponer que se encuentra en otra parte, fuera del cuerpo y del espíritu?.

**Respuesta.–** Un Antiguo ha dicho: « No está en ninguna otra parte que aquí y es tranquilo. Si le buscáis, descubriréis entonces que uno no puede verle... » El Arrozal Profundo no está ni en el cuerpo ni en el espíritu ni fuera del cuerpo ni fuera del espíritu.

No es justo tampoco pretender que el cuerpo y el espíritu por junto son el lugar donde se encuentra el Fondo. No es ni de la especie de los seres animados ni de los seres inanimados, no es ni la Sabiduría de los Buddhas ni la de los santos. No solamente la Sabiduría de los Buddhas y la de los santos, sino también el cuerpo y el espíritu de los seres vivos, cosmos, país, tierra, todos han nacido de El. Es por eso por lo que ha recibido el nombre provisorio de « Arrozal Profundo ». El Sûtra de Diamante declara: « Los Buddhas y el Dharma del Anuttarasamyaksambodhi [Despertar-completo-correcto-sin-superior] de los Buddhas, todos han nacido de este sûtra... », y cuando uno lee en él: « Prajnâ [Sabiduría] de Diamante », eso designa al « Arrozal Profundo ». El Sûtra del Despertar Completo declara: « Talidad pura, Despertar, Nirvâna y diferentes Virtudes, todos emanan del Despertar Completo... ». El Despertar Completo es el Arrozal Profundo. El Sûtra del Extasis del Loto declara: « Los treinta y siete venerados habitan el Castillo del Espíritu... » El Castillo del Espíritu es el Arrozal Profundo. Los treinta y siete Venerados comenzando por el Tathâgata Mahâvairocana y el Vajrasattva, etc., de los cuales se habla en esoterismo, habitan todos en este Castillo del Espíritu. Sabed que el Principio maravilloso de la Talidad y que todos los Buddhas y Bodhisattvas se apoyan sobre el Arrozal Profundo. Con mayor razón, todos los mundos, puros y manchados, y todos los seres vivos no pueden ser separados de Él.

## 64. Trabajo a efectuar a fin de llegar al Arrozal Profundo

**Pregunta.-** Si ese lugar donde se encuentra el Fondo no tiene aspecto mundano y no es el Dharma supramundano, ¿cómo puede uno entonces llegar allí?.

**Respuesta.–** Los devotos que quieren practicar se hacen esta pregunta en su mayor parte, porque no comprenden sino en

grueso el tema del Fondo. Si yo hubiera dicho que ese Fondo es un talento artístico mundano, os habríais preguntado como vos, sin capacidad, podríais estudiarlo. O también, si yo hubiera dicho que ese Fondo es el Dharma supramundano, vos os habríais preguntado: « ¿Cómo podría realizar la Iluminación, yo que carezco de sabiduría? » Son locos aquellos que, habiendo oído ya el tema de que el arrozal Profundo no es el Dharma mundano ni supramundano, se preguntan todavía sobre la manera de llegar a ese lugar. Cuando digo « llegar al Arrozal Profundo », eso no tiene el mismo sentido que ir de una provincia a la capital ni ir del Japón a la China. Eso podría compararse a soñar varias cosas cuando uno duerme en su casa: ocurre que uno sufría día y noche porque uno se encuentra en un lugar manchado e impuro; otras veces por el contrario el cuerpo y el espíritu sienten una sensación agradable porque se encuentran en un medio feérico y espléndido. En ese momento, si alguien se encuentra a nuestro lado y no está dormido, nos sacudirá: « El lugar impuro y la situación espléndida que ves no son más que ilusiones del sueño. En tu casa « profunda » no hay parecidas cosas ». Aunque haya recibido esta advertencia, aquel que toma por verdadero lo que ha visto en sueño, no se guarda de ello. Es por lo que en los momentos de sufrimiento traza planes a fin de escapar de allí y por lo que en los momentos dichosos se enorgullece de ello.

Así pues, engañado por lo que uno ha visto en sueño, uno no sabe en absoluto donde se encuentra el Fondo. Aunque algunos soñantes crean, gracias a la enseñanza de un monje bien dotado, que existe una casa profunda serena, con todo no pueden abandonar todavía las visiones del sueño, porque todavía no se han despertado del gran sueño. Ora uno pregunta al monje bien dotado: « ¿Cómo podría uno regresar a la casa profunda? ¿acaso podría uno llegar allí escalando aquella montaña y atravesando ese río que está ante nosotros? ¿acaso podría uno llegar saltando por sobre aquella montaña y por encima de ese río, si uno supiera volar?. Ora uno se interroga y pregunta: « la casa profunda, ¿está en el interior o en el exterior de la montaña, del río, y de la tierra que vemos? ¿puede uno suponer que todo es la casa profunda: esa

montaña, río, y tierra tales como son? ». Todas estas interrogaciones nos asaltan porque todavía no nos hemos despertado del gran sueño. Aquellos que, tales como los ciegos o los sordos, están fuera de una elección y de una distinción no son diferentes de los despertados del gran sueño, pues, aunque todavía no se hayan despertado de ese gran sueño, saben que el estado de su vista y de su oído es ilusorio y debido al sueño, que el va-y-viene, el movimiento y el giro según ese estado son ilusión también y debidos al sueño. Uno puede decir que conocen un poco la existencia de la situación real.

Ocurre lo mismo con el Dharma del Buddha. En el Arrozal Profundo no hay ni ignorancia ni santidad, situación pura o manchada. Situaciones pura y manchada en el No-aspecto y diferencia entre ignorancia y santidad en el No-actuar, aparecen porque se produce un sueño de la Insciencia y de la consciencia atormentada. Cuando uno piensa que es ignorante, busca reputación y provecho galopando de Este a Oeste y si uno no llega a obtenerlos, entonces se lamenta. Cuando uno piensa que es sabio, desprecia a todo el mundo y deviene orgulloso. Engañados por estas ideas contrarias, no creemos que haya un Arrozal Profundo plenamente dichoso. Entonces, eso es como no creer en la situación real porque el espíritu está desviado por la situación ilusoria del sueño. Entre las gentes que piensan así se encuentran por azar algunos que están dotados de sagacidad y que piensan que ignorancia y santidad, pureza y mancha no son más que un aspecto provisorio flotando sobre la consciencia atormentada y que no hay en absoluto esas cosas en el Arrozal Profundo. Pero ocurre que todavía están sujetos a ser embrujados por espectros porque aún no han realizado la gran Iluminación y codician obtener el Dharma, la Iluminación sobre la Vía; y desean una elocuencia viva y hacer prodigios porque todavía no han logrado arrancarse a su egoísmo, acostumbrados como están a pensar que son extraviados. Es por lo que discuten sobre exactitud o la inexactitud de la práctica y de la vigilancia y se miden unos a otros en diálogos de aplicación. Eso es comparable a aquel que sueña y que, engañado por ese sueño, se pone a discutir sobre lo que está

bien o no, sobre ventajas e inconvenientes presentes, etc., pues, aunque sabe que lo que ve pertenece enteramente al dominio del sueño, todavía no ha salido del gran sueño. Si un hombre que posee una capacidad extrema capta clara y distintamente, por su creencia, que imaginarse a sí-mismo, a los demás, un cuerpo y un espíritu es ilusión de una consciencia atormentada, inclusive si todavía no ha alcanzado la gran Iluminación, no rechaza la transmigración y no busca tampoco la liberación. A este hombre uno puede llamarle: « hombre de destino justo »; pero si se satisface reposándose sobre la exactitud de su destino, entonces es un error.

El Sûtra del Despertar Completo declara: « Los seres vivos que tienen la cabeza abajo » toman ilusoriamente los cuatro elementos por su cuerpo y el reflejo causado por los seis polvos [los seis polvos son: Color, sonido, olor, gusto, tacto y fenómeno; se les llama polvos por que manchan el espíritu] por su espíritu ». Eso es comparable a unos ojos enfermos que ven un espejismo de flor y una segunda luna. Ocurre que a causa de eso transmigran ilusoriamente en la vida-y-muerte. Es lo que se llama la Insciencia y ésta no tiene realmente substancia. Es como un personaje visto en sueño: en ese momento no carece de substancia, pero una vez terminado el sueño, no existe ya. El Sûrangama Sûtra declara: « La esencia magnífica es completa y clara y está libre de nociones y de aspectos. Desde el origen no hay ni cosmos ni seres vivos... » Todos los sutras del Mahâyâna mencionan eso. ¿Porqué pues, sin creerlos, pena uno física y moralmente y busca uno en el exterior galopando?. Cuando ningún signo precursor aparece en el mundo, las gentes pueriles no saben adivinar lo que ocurrirá de bueno o de malo. Sin embargo, si uno cree en la palabra de los adivinos, de los brujos, etc., del mundo, que predicen por adivinación y uno se conforma a lo que han dicho, llegado el momento puede ocurrir que hayan visto con acierto. Aunque todos estén provistos en particular del Fondo, aquellos que todavía no lo han captado no lo conocen en absoluto aunque lo utilizan todos los días. Por consecuencia, el Buddha y los Patriarcas mostraron una gran compasión e instruyeron cuidadosamente. Así pues, inclusive si

uno no llega a captarlo enseguida, a causa de una impregnación fatal insuficiente, si uno cree no obstante en las palabras del Buddha y de los Patriarcas como cree en las de los brujos y adivinos del mundo y si uno es vigilante al someterse a ellas, ¿porqué eso no habría de ser eficaz?.

## 65. Formas del espíritu

**Pregunta.–** Aunque un cuerpo pueda nacer noble o plebeyo, pasará invariablemente por nacimiento, vejez, enfermedad y muerte, verdaderamente como un fantasma. Puesto que el espíritu no tiene ni color ni forma, será constante e indestructible. Sin embargo, ¿qué se entiende por: « el cuerpo y el espíritu son ambos como fantasmas »?. En un sûtra se dice que el espíritu es como un fantasma, y también que el espíritu es constante e indestructible. ¿Cuál de los dos dichos es justo?.

**Respuesta.–** Aunque la palabra « espíritu » sea única, puede tener varias significaciones.

Se llama « espíritu del árbol » a la parte sólida que no se pudre aunque la corteza desaparezca totalmente al pudrirse. La palabra sánscrita es « Hrdaya ». En el esoterismo se habla de « Materia habitada por el espíritu ». En la « Colección de los Espejos de la Escuela del Zen » se puede leer que « la materia habitada por el espíritu » corresponde a Hrdaya sánscrito.

Se llama « espíritu » a los árboles, piedras, etc., que los años pasados han hecho anímicos (en sánscrito: Hrdaya).

El saber y el discernir se dicen también « espíritu ». Uno encuentra eso en los seres animados. En sánscrito eso se llama « citta » y el ignorante lo toma por su espíritu. Cuando se habla de espíritu en la doctrina del Hinâyâna, eso designa también a este « citta ». Ocurre algunas veces que « citta » designa el espíritu del

Despertar en la doctrina del Mantra. En este caso no es el « citta » conocido por el ignorante.

« Alaya » designa en sánscrito lo que nosotros llamamos « consciencia del almacén »: es la octava consciencia.« Manas » designa en sánscrito lo que los chinos llaman « la voluntad manchada »: es la séptima consciencia. Todos los seres animados están provistos de estos tipos de fenómenos del espíritu. « Alaya » y « Manas » aparecieron por primera vez en el Mahâyâna. Los ignorantes y aquellos que pertenecen al Hinâyâna ignoran la existencia de estos « espíritus ». Puesto que la octava consciencia es el lugar donde coinciden la Insciencia y la esencia del Dharma, no es ni ilusión sola ni verdad sola. Esta octava consciencia es llamada: « rey del espíritu » en una cierta doctrina.

Se estableció aún una novena consciencia. En sánscrito fue « Amala », en chino: « consciencia pura y sin mancha ». Es el Espíritu profundo de los seres vivos. Inclusive cuando están completamente trastornados en su extravío, este Espíritu no se tinta por ese extravío, y es por lo que los Chinos le dicen puro y sin mancha.

Por todas estas diferentes razones, se decidió distinguir temporalmente verdad de ilusión sobre el tema del espíritu único. El saber y el discernir en el ignorante provienen ambos de un espíritu ilusorio. Cuando los cuatro elementos se armonizan, estas formas de espíritu aparecen, pero ninguna tiene substancia. Por consecuencia, se compara eso a espejismos de flores o de espectros. Este espíritu ilusorio que se produce provisoriamente, ha salido del Espíritu verdadero; por lo tanto no tiene en absoluto « sí-mismo ». Es como ver una segunda luna salida de la luna verdadera. Aunque no haya dos imágenes de la luna, se dice segunda luna por asimilación a aquellos que tienen una mala vista. Como el espíritu no tiene dos aspectos, lo que el extraviado toma por su espíritu no es real, y es por eso por lo que se le llama « espíritu fantasmático », o también « espíritu de producción y de destrucción ». Eso no quiere decir que haya realmente algo llamado « espíritu ilusorio » que se produzca y se destruya realmente. Desde el punto de vista de los santos, el espíritu es

constante y sin destrucción. Se le nombra por lo tanto « espíritu verdadero ». A fin de hacer conocer esta indestructibilidad del espíritu verdadero, se le llamó « Hrdaya » en sánscrito. Se le comparó a la solidez indestructible del árbol; del mismo modo se comparó la indestructibilidad del Espíritu profundo de los seres vivos a la del diamante.

Aunque lo que el ignorante toma por espíritu sea invisible de color y de forma, jamás se detiene ni siquiera un momento puesto que se produce y se destruye a cada instante. Es como el agua que corre y la llama en movimiento de la vela. Se produce, permanece, cambia y se destruye de igual modo que un cuerpo material. Sin embargo, si uno piensa que el espíritu es constante, mientras que el cuerpo es producido y destruido, ese es un punto de vista herético. La expresión « el espíritu es constante » designa el mundo del Dharma del espíritu único en el cual ignorancia y santidad no son más que uno, y donde materia y espíritu no son dos. Por consecuencia, desde el punto de vista del Despertado, no solamente el espíritu es constante sino también el cuerpo. Sin embargo, pretender que el cuerpo es producido y destruido mientras que el espíritu es constante no es un principio del Dharma del Mahâyâna. El Comentario del Mahâvairocana Sûtra dice: « La materia y el espíritu de todos los seres vivos tienen un aspecto real y son desde el origen el Cuerpo de la Sabiduría omnipresente de Vairocana... » Antaño, el Maestro nacional Tchong de Nan-yang preguntó a un monje: « ¿De dónde vienes? ». El monje le dijo: « Vengo del Sur » — « ¿Cómo enseñan a los hombres los monjes dotados del Sur? » — « Aunque el cuerpo sea destructible, el espíritu es constante e indestructible » — « Es un punto de vista del «purusa» herético » — « ¡Preceptor! ¿cómo enseñáis vos a los hombres? » — « Declaro que el cuerpo y el espíritu no son más que uno... ». Antaño vivía un profano de nombre Fong Tsi-tch’ouan. Un día, vio un cadáver dibujado sobre un muro e hizo una estancia en esta ocasión:

« El cadáver está aquí,

Pero, ¿dónde está el personaje?
¡Digo así que un alma
No permanece en un saco de piel! »

En esta estancia, « un alma » significa el espíritu y « un saco de piel » designa el cuerpo. Este hombre no escapa todavía al punto de vista del «purusa», y es por esto por lo que el Maestro del Zen Ta-houei no la admitió e hizo esta otra estancia:

« Este despojo mismo,
Es el personaje.
¡Un alma [es] el saco de piel
El saco de piel, [es] un alma! »

El sentido de la estancia de Tsi-tch'ouan es fácil de comprender, pero ¿cómo se puede comprender la estancia de Ta-houei?. Se podría ir contra lo que quiere decir Ta-houei si uno lo toma al pie de la letra, puesto que la puerta del Dharma de la unificación del cuerpo y del espíritu es un principio general del Mahâyâna. Desde el punto de vista de la comprensión, muchos hombres no rebasan las miras de Tsi-tch'ouan. Los sûtras, tales como el del Despertar Completo y el Sûrangama, explican minuciosamente la distinción entre espíritu verdadero y espíritu ilusorio; por consecuencia, no hablaré de eso en detalle aquí.

## 66. Espíritu único y « purusa »

**Pregunta.–** ¿Qué es el « purusa »?.

**Respuesta.–** El herético Sâmkhya estableció veinticinco Verdades y clasificó los fenómenos del mundo. Llamó a la primera Verdad: Verdad de la Materia (prakriti). En el origen, antes de la separación de cielo y tierra, no existían augurios buenos ni malos así como tampoco existían dicha ni desdicha, y ni vista ni oído ni percepción ni conocimiento se encontraban allí. Aunque haya sido difícil dar un nombre a eso, fue llamado: « Verdad sobre la Materia ». Es constante y no está sometida a producción, duración, cambio, ni destrucción. Sâmkhya llamó a la vigesimoquinta Verdad «Verdad del purusa ». Es lo que el común de los ignorantes llama espíritu y toma por el alma. Las veintitrés Verdades comprendidas entre las Verdades primera y vigésimo quinta tienen por tema las vicisitudes de buenos o malos augurios y de dichas o desdichas, etc. del mundo. El herético Sâmkhya las considera como fenómenos condicionados. Si el « purusa » da nacimiento a pasiones de buenos o malos augurios, de dichas o desdichas, la « Verdad sobre la Materia » (prakriti) se modifica tomando su aspecto. Si el « purusa » hace nacer pensamientos de longitud, brevedad, cuadratura y redondez, « prakriti » se transforma tomando su forma. En consecuencia, las vicisitudes de los fenómenos condicionados del mundo dependen solo de la aparición de las pasiones en el « purusa ». Si el « purusa » retorna a la « Verdad sobre la Materia » (prakriti) sin dar nacimiento a ninguna pasión, entonces cesan para siempre las vicisitudes de los fenómenos condicionados y la paz incondicionada reina por sí misma. Aunque el cuerpo material sea destruido, el « purusa » es constante y jamás se destruye. De una manera más imaginativa: « es por ejemplo, como, una vez su casa quemada, su propietario la deja ». El Maestro nacional Tchong criticó el punto de vista del « purusa », y los puntos de vista de Tchouang-tseu y de Lao-tseu, muy extendidos en China, no van mucho más allá. Lo que Lao-tseu llamaba « Nada » y Tchouang-tseu « la gran Vía del No-Actuar » equivale a la « Verdad sobre la Materia» (prakriti) del herético Sâmkhya.

Hoy día, algunos estudiantes del Mahâyâna tienen este punto de vista. El Sûtra del Despertar completo declara: « Eso puede

compararse a una piedra preciosa que refleja cinco colores. Las gentes pueriles creen que esta piedra preciosa posee realmente esos cinco colores. Cuando la Esencia pura del Despertar completo parece provisoriamente bajo la forma del cuerpo y la del espíritu, las gentes pueriles se extravían y piensan que hay realmente forma del cuerpo y forma del espíritu. Por consecuencia, se enseña que cuerpo y espíritu son manchas fantasmáticas... » El gran Maestro Yong-kia ha dicho: «Perjudicar los bienes del Dharma y destruir el mérito, eso no depende de otra cosa que de ese espíritu consciente ». El Maestro del Zen Tchang-cha ha dicho: « El desconocimiento de la verdad por los estudiantes de la Vía proviene únicamente de su largo engaño con respecto al alma... » Cuando un novicio se mira llamando a eso meditación sedente, al ver el lugar espiritual donde ilumina este espíritu sin forma ni límite, lo llama « Señor Maestro » y lo considera como el « Rostro Original ». Los Antiguos han criticado eso comparándolo a jugar con un espectro y en tanto que engaño con respecto al alma. El Sûtra del Despertar Completo llama a eso tomar a un ladrón por su hijo.

El Buddha ha dicho: « El triple mundo es solamente el espíritu único. Los fenómenos no existen fuera del espíritu ». Por mucho que la expresión « espíritu único » sea la misma, las escuelas la interpretan diferentemente cada una. Las gentes que pertenecen al Hinâyâna toman la discriminación en seis consciencias por el espíritu único. El Mahâyâna pretende que hay una séptima consciencia y una octava consciencia en lugares más sutiles que los de la discriminación en seis consciencias; se piensa que cuando se dice que el triple mundo es solamente el espíritu único, eso significa que el « rey del espíritu » es la octava consciencia, porque se pretende que los millares de fenómenos son todo metamorfosis de ocho tipos de consciencias. Algunos establecen aún una novena consciencia y dicen: « Los fenómenos son el aspecto que reviste esta consciencia según las condiciones. Es por eso por lo que se ha dicho que el triple mundo es solamente el espíritu único ». Si no se produce ningún pensamiento de apego ni de discriminación en el momento en que el estudiante del

Hinâyâna está confrontando con un objeto, él toma eso por el punto último porque no sabe que hay una consciencia sutil. Hoy día, algunos practicantes del Mahâyâna toman por el Espíritu profundo un estado donde uno no hace discriminación en el momento en que uno es confrontado con todos los objetos y donde uno no se apega a los sí o no, bien o mal, aunque uno toma una montaña por una montaña, agua por agua, un monje por un monje, y un profano por un profano. Se trata ahí de las cinco primeras consciencias de entre las seis, pero no es el Espíritu profundo.

Ese Dharma del espíritu es inconcebible. Aunque recubra un gran espacio, no es vasto. Aunque pueda ser contenido en un grano de mostaza minúsculo, no se encuentra apretado en él. Está desasido de todos los aspectos, pero provisto de todos los aspectos. Está provisto de virtudes sin límite, pero no decae entre las virtudes sin límite. En consecuencia, uno no puede distinguir en él verdadero o falso y es difícil hablar de su grosería o de su sutileza. Sin embargo, para los extraviados cuyo espíritu está del revés, verdadero y falso, grosería y sutileza no son las mismas cosas. Además, aquellos que están todavía bajo una visión extraviada y del revés dan una interpretación según la cual: « el espíritu mismo, [es] el Buddha » pretendiendo que las pasiones ilusorias de alegría, cólera, pena, y placer son el espíritu del Buddha. Aunque sus palabras estén próximas al Dharma del Buddha, su punto de vista no es diferente del de una vía falsa y eso les fue explicado en las doctrinas santas. Si uno conoce esta verdad clara y distintamente, uno no cometerá el error de tomar el ojo del pez por una perla, inclusive si uno no ha alcanzado la gran Iluminación. Aquellos que estudian la puerta de la Doctrina, toman lo que han obtenido gracias al estudio de los diferentes textos que se enseñan en las escuelas y que tratan del principio del Dharma del espíritu por la meta, pero no llegan a conocer por su propia intuición el origen de este Dharma del espíritu porque los hombres que han nacido en las épocas de decadencia tienen una impregnación fatal poco profunda. Aquellos que entran en la escuela del Zen piensan que es del dominio de la escuela de la Doctrina y no del dominio del estudio de un zenista. Si uno se

dirige verdaderamente hacia el Despertar sin Superior, abandonando verdaderamente a la vez la ilusión mundana y la puerta del Dharma supramundano, es eso exactamente lo que la escuela del Zen aconseja. Sin embargo, ¿acaso no es cometer un error tomar el alma por el Espíritu profundo, atraído ilusoriamente por nuestra propia discriminación y no estudiar los diferentes textos Búddhicos?.

## 67. Identidad o diferencia de los dos espíritus: el verdadero y el falso.

**Pregunta.–** Si ello es así, ¿acaso no es cometer un error buscar el espíritu verdadero en otra parte que en el espíritu falso?.

**Respuesta.–** Es difícil hablar claramente de la diferencia que hay entre verdadero y falso. Es un error completo hablar de identidad o de diferencia sobre este punto. Eso puede compararse a ver una segunda luna junto a la verdadera, cuando uno se deforma la visión apretándose los ojos con los dedos. Esa supuesta segunda luna se encuentra así delante de aquel que se aprieta sus ojos, ciertamente, pero en realidad no hay ninguna segunda luna además de la verdadera. En consecuencia, inclusive si uno no quiere ver una segunda luna, eso no significa que uno verá la verdadera luna aparte si uno quita la falsa. Basta quitar los dedos de los ojos para que no haya una segunda luna sino solamente la luna verdadera. Si uno piensa lograr hacer desaparecer esa segunda luna sin quitar los dedos de los ojos jamás llegará a quitarla. Algunos la aman, pensando que la segunda es la verdadera luna, y eso es también cometer un gran error. Aquellos que no aprietan jamás sus ojos con los dedos no ven jamás la segunda luna. ¿Porqué tendría que haber dos opiniones, quitar la segunda luna o no quitarla?. En consecuencia, si uno discute sobre identidad o diferencia entre espíritu falso y espíritu verdadero eso

se debe a que uno apoya los dedos del trastorno sobre los ojos profundos.

## 68. El espíritu de discriminación nacido del razonamiento es falso

**Pregunta.-** Del mismo modo que uno endereza una cosa curvada apoyándose encima, yo creo que, si uno endereza el espíritu falso y depravado de los ignorantes forjándole, devendrá entonces el espíritu del Buddha. ¿Porqué, pues, despreciáis vos el espíritu falso comparándole a la segunda luna?. Si ello es así, ¿acaso los ignorantes no podrán devenir Buddha?.

**Respuesta.–** Esta pregunta, formulada por el Bodhisattva Samantabhadra, figura en el Sûtra del Despertar Completo y Ananda mismo formula la misma pregunta en el Sûrangama Sûtra de esta manera: « El Buddha dijo a Ananda: « Pierdes el Espíritu Profundo y tomas el espíritu de discriminación nacido del razonamiento por tu propio espíritu. Pero éste no es tu espíritu ». Intrigado, Ananda dijo: « Pero depende de este espíritu transmigrar en las seis vías y también dependerá de él la obtención de la madurez del Buddha. Sin embargo, si este espíritu no es mi espíritu, ¿con qué podría yo entonces practicar y llegar a la madurez del Buddha?. Si yo no tuviera este espíritu, ¿en qué sería diferente del suelo, del árbol, de la teja y de la piedra? ». El Buddha le respondió: « Yo no he dicho: «Aplasta tu espíritu y piensa que no existo ». Si lo que tú tomas por el espíritu existe realmente, tendrá ciertamente un lugar de existencia. Dime, ¿dónde existe? ». Así preguntado, Ananda respondió primero: « Ese espíritu existe en el cuerpo ». Entonces el Buddha le criticó: « Ese espíritu no está tampoco en tu cuerpo »; Ananda dijo: « Existe fuera del cuerpo ». El Buddha le criticó de nuevo negativamente. Ananda recibió así siete refutaciones sucesivas. Al fin dijo: « Mi

espíritu no existe ni en el interior ni en el exterior ni entre ambos. El no-apego completo es mi espíritu. Sin embargo, el Buddha no admitió completamente esta respuesta. Entonces Ananda, sobrecogido, no vio ya nada.

En aquel momento el Buddha le dijo: « Todos los seres vivos transmigran por su falta desde el no-comienzo porque han tomado el espíritu de razonamiento por su propio espíritu perdiendo el Espíritu profundo. Caen así en el estado de los dos Vehículos [Mahâyâna y Hinâyâna], de herético, y de Malo, porque practican erradamente sin conocer los dos tipos de fundamento, aunque practiquen a veces el Dharma del Buddha. Los dos tipos de fundamento son: 1º) la esencia magníficamente clara y originalmente pura del Despertar profundo. Es la fuente del espíritu de sí-mismo de los seres vivos. Pero ellos han olvidado este fundamento. 2º) fundamento de la transmigración sin comienzo. Es la discriminación nacida del razonamiento que tú has tomado por tu espíritu. Si tu practicas con este espíritu, eso puede devenir actos que provoquen la transmigración y no llegarás nunca a la Fuente. Eso puede compararse a querer preparar arroz cociendo arena; e inclusive después de innumerables kalpas nunca podrá devenir otra cosa que arena caliente, pero jamás arroz... » El gran Maestro Nan-yo escribe así en su «Cesación y contemplación del Vehículo único...»: « Aquel que quiere practicar la cesación y la contemplación debe primero fijar con fuerza su consciencia sobre el espíritu puro. Si practica con espíritu de producción y de destrucción, no podrá realizar nada ... ».

## 69. Pensamiento nacido de los objetos y pensamiento en sí-mismo

**Pregunta.–** Se dice que Confucio, Lao-tseu, etc., son las apariciones del Bodhisattva; pero todos ellos han enseñado el medio de dominar el espíritu de razonamiento. Aunque la

enseñanza difiere según las escuelas de la Doctrina, esta enseñanza es una puerta del Dharma que transforma un corazón pervertido habitual de este espíritu de razonamiento en sabiduría correcta. Sin embargo, ¿porqué el Sûtra del Despertar Completo y el Sûrangama Sûtra mencionan únicamente este pensamiento nacido de los objetos como si fuera un pelo de tortuga o cuernos de conejo?.

**Respuesta.–** Hay diferencia entre « nacido de los objetos » y « en sí-mismo» en los dos fenómenos de la materia y del espíritu. « Nacido de los objetos » designa el aspecto nacido provisoriamente por armonización de las condiciones. «En sí-mismo» designa la virtud de la Esencia de la cual está enteramente provisto el Almacén del Tathâgata. Aunque el fuego, condicionado por los fenómenos del mundo no tenga substancia, cuando uno lo utiliza bien es muy útil contra el frío y para la preparación de las comidas, porque presta servicio según las circunstancias. Pero cuando uno lo utiliza mal, entonces tiene grandes inconvenientes tales como quemar las casas y hacer perder bienes. Así pues, para la protección del mundo, se enseña con justa razón a utilizar el fuego de manera que no haya en él ningún inconveniente. Inclusive si uno conoce los medios de utilizar un fuego según esta enseñanza, uno no conoce todavía el fuego de la Esencia vasta « en sí-mismo ». Si uno quiere hacer conocer ese fuego de la Esencia, uno no debe atraer la atención sobre los inconvenientes o los provechos de ese fuego « nacido de los objetos ». Ocurre lo mismo con el Dharma del espíritu. Aunque este espíritu fantasmático « nacido de los objetos » no tenga substancia, si comete el mal, cae en un Mal Destino y sufre toda suerte de sufrimientos; si hace el bien, nace en un ámbito maravilloso y goza de numerosos placeres. Algunos ignorantes o heréticos, dominando este espíritu, no cometen malas acciones porque conocen esta verdad. Sin embargo, obtienen una buena retribución solamente el espacio de una mañana, bien sea entre los hombres o bien entre los dioses, gracias a este dominio del espíritu fantasmático « nacido de los objetos ». E inevitablemente

acaban por transmigrar porque no conocen todavía el Espíritu profundo. Los Bodhisattvas de los Tres Sabios y de los Diez Santos mismos no han hecho sino modificar la depravación de este espíritu fantasmático cambiándola en sabiduría fantasmática, y no están todavía de acuerdo con el Espíritu profundo. Por lo tanto no pueden escapar ni a la metamorfosis ni al nacimiento-y-muerte. Todo eso corresponde a la buena y correcta utilización del fuego « nacido de los objetos » como puede uno verlo en el mundo. En consecuencia, en el Sûtra del Despertar Completo y en el Sûrangama Sûtra se explica que hay un fuego de Esencia aparte del fuego « nacido de los objetos » y que hay un pensamiento de Esencia aparte del pensamiento « nacido de los objetos ».

En una puerta del Dharma de otras escuelas, se dice que uno estará muy naturalmente de acuerdo con el Espíritu profundo después de haber acabado con el falso espíritu fantasmático haciendo nacer temporalmente una sabiduría fantasmática. Es también en este sentido como se aconseja en el Sûtra del Despertar completo y en el Sûrangama Sûtra ir al lugar no-fantasmático olvidando a la vez objeto y sabiduría, después de haber hecho desaparecer el falso espíritu fantasmático haciendo nacer una sabiduría fantasmática. Sin embargo, algunos pequeños estudiantes piensan que las explicaciones dadas por el Buddha y los patriarcas sobre esta sabiduría fantasmática, representan su única preocupación. En el Sûtra del Despertar completo se dice: « Puesto que el cuerpo fantasmático desaparece, el espíritu fantasmático desaparece también; puesto que el espíritu fantasmático desaparece, los polvos fantasmáticos desaparecen también; puesto que los polvos fantasmáticos desaparecen, la desaparición fantasmática desaparece también; puesto que la desaparición fantasmática desaparece, lo no fantasmático no desaparece. Eso puede compararse a un cristal que uno limpia, una vez quitada la mugre, aparece la claridad. Sabed bien que cuerpo y espíritu son ambos la mugre fantasmática y que una vez quitada esa mugre para siempre, las diez direcciones son puras... ». Malcomprendido este texto del Sûtra, algunos que no conocen todavía el Espíritu profundo toman el estado vacío nacido de la

aniquilación total del cuerpo y del espíritu por el dharma verdadero del Buddha. Eso es comparable a tomar la obscuridad por un fuego real después de haber extinguido todos los fuegos « nacidos de los objetos », porque uno ha oído que el fuego « nacido de los objetos » debe ser rechazado bajo pretexto de que no es el verdadero fuego.

## 70. El espíritu y la Esencia. Ver nuestra propia Esencia

**Pregunta.–** Un Antiguo ha dicho: « Bodhidharma vino del Oeste [de la India] y no estableció letras; indica directamente el espíritu del hombre y nos hace devenir Buddha, viendo nuestra propia Esencia... » Las puertas del Dharma del Mahâyâna proclaman todas: « Ese espíritu es el Buddha ». Sin embargo, ¿porqué se ha dicho «viendo nuestra propia Esencia, devenir Buddha» en lugar de « viendo nuestro propio espíritu, devenir Buddha »?

**Respuesta.–** Antaño un monje se formuló la misma pregunta; fue a buscar respuesta junto al maestro nacional Tchong y le preguntó la diferencia entre espíritu y esencia. El maestro nacional le dijo: « Eso puede compararse al agua que deviene hielo al congelarse en tiempo frío y al hielo que deviene agua al fundirse en tiempo dulce. En los momentos de extravío uno transforma la esencia en espíritu congelándola; en los momentos de Despertar, haciendo fundir el espíritu, uno obtiene la esencia. Aunque espíritu y esencia sean los mismos, se distinguen según los momentos de extravío o de Despertar... » El maestro nacional Tchong enseñaba así el sentido del espíritu y de la esencia pero lo hacía solo ocasionalmente y es menester no interpretarlo al pie de la letra. Aunque no haya más que un solo carácter para designar la «esencia», este carácter tiene varios sentidos. En la Doctrina, se proponen tres sentidos: 1º) Sentido de no-cambio: Es como la pimienta y el regaliz cuya esencia es diferente en cada uno, de

modo que la pimienta no puede devenir dulce ni el regaliz picante; 2º) Sentido de la distinción: Es la substancia esencial distinta en cada uno de los seres animados e inanimados; 3º) Sentido de la Esencia del Dharma: Es la fuente de todos los fenómenos, la Esencia del Sí-mismo de la no-dualidad.

La escuela del Zen es una transmisión particular fuera de la doctrina. Sabed bien que inclusive si uno dice « Ver nuestra propia Esencia », no se trata de la Esencia del Dharma de la cual se habla en las escuelas de la Doctrina. De modo que, con mayor razón, ¿acaso iba a tener el sentido que se le da en los libros heréticos?. En cuanto al « Fondo » del cual cada uno está provisto, uno no puede nombrarle espíritu ni hablar de su esencia. Sin embargo, es a fin de hacer conocer el Fondo por lo que se enseña el espíritu único o por lo que se habla de esencia única con la ayuda de las palabras espíritu y esencia. En la expresión: « la indicación directa del espíritu del hombre y, viendo nuestra propia Esencia, devenir Buddha », se utiliza esencia en lugar de espíritu a fin de hacer conocer que lo que el extraviado habitual toma por el espíritu es parecido a la segunda luna. Aunque se diga: « Ver nuestra propia Esencia », eso no es ni ver con los ojos ni aclarar con la consciencia. Y también cuando se dice « Devenir Buddha », eso no significa devenir al instante por primera vez un Buddha radiante y de aspecto maravilloso. Eso podría compararse a alguien que divaga bajo la ebriedad y que vuelve en sí cuando su loca ebriedad cesa de un solo golpe. « Viendo nuestra propia Esencia, devenir Buddha » es estar directamente de acuerdo con el Fondo por la cesación inmediata del extravío contrariante habitual. El Maestro del Zen Ta-houei ha dicho: « Un maestro que tiene la vista falsa indica sin razón el espíritu del hombre a los demás a fin de hacerles devenir Buddha con la ayuda de su predicación errónea sobre la Esencia ... » Hacer conocer el espíritu y la esencia a los hombres, dándoles únicamente su sentido literal, es tomado por algunos monjes de hoy en día como una indicación directa. Algunos estudiantes toman la comprensión de esas exposiciones del Dharma por la obtención del Dharma. Únicamente se puede

decir que eso es predicación de la esencia pero no « Ver nuestra propia Esencia ».

## 71. Los fenómenos falsos y los aspectos reales

**Pregunta.–** Se dice en los sûtras que los fenómenos son todos falsos y, en otras partes se puede leer también que los fenómenos son todos constantes y tienen un aspecto real. ¿Dónde se encuentra la verdad?.

**Respuesta.–** En el ámbito del Fondo no hay ni aspecto constante ni sentido falso, sino simplemente, poniéndose uno al alcance de la visión del ignorante, uno los dice falsos, y poniéndose uno al alcance de la visión del santo, uno los explica constantes. Aquel que ha alcanzado el gran Despertar verdadero no tiene ni la visión de un ignorante ni la de un santo, y por lo tanto falso y constante forman parte de una estratagema. Según el Lankâvatâra Sûtra, un herético había preguntado al Buddha: « ¿Los fenómenos son todos inconstantes? ». El Buddha: « Tu pregunta es una chanza mundana ». El herético prosiguió: « ¿Los fenómenos son todos constantes? » — « Esa pregunta también es una discusión mundana ». El Vimalakîrtinirdesa declara: « ¡No habléis de aspecto real con la idea de producción-y-de-destrucción! ... ». Si uno habla de la expresión: « Los fenómenos tienen un aspecto real » sin tener una visión diferente de la de un ignorante, eso es una chanza total. Es en este sentido como se dice: « Si un hombre vicioso predica el Dharma verdadero, éste deviene entonces un dharma vicioso. Si un hombre justo predica un dharma vicioso, éste deviene entonces el Dharma verdadero ».

## 72. Distinción entre visiones de ignorante y de santo

**Pregunta.– ¿**Cuál es la diferencia entre visiones de ignorante y de santo?.

**Respuesta.–** Puesto que se muestra directamente el Fondo, en la escuela del Zen uno no se preocupa de esto. Por el contrario, en la Doctrina se dan varios sentidos a esto. Por el momento, citaré brevemente la versión que se da en el Sûrangama Sûtra. Este sûtra presenta siete elementos: tierra, agua, fuego, aire, espacio, sensaciones, y consciencia. Todos los siete se encuentran por todas partes en el mundo fenómenico y pueden extenderse al infinito sin trabas como la virtud de la Naturaleza en el Almacén del Tathâgata. Se les nombra fuego de la Naturaleza, aire de la Naturaleza, etc. Es también en este sentido como se dice en la doctrina de la Fórmula que los seis elementos carecen de trabas y son la substancia de los fenómenos. Sin embargo, en la doctrina de la Fórmula, no figura el elemento sensaciones. El elemento sensaciones significa que los seis órganos de los sentidos: ojos, orejas, etc., cubren el mundo fenoménico. En la escuela de la Fórmula, los seis elementos son la substancia del mundo fenómenico, mientras que según el Sûrangama Sûtra, el Almacén del Tathâgata es la substancia de los fenómenos y los siete elementos son todos una función virtuosa de la cual está provisto el Almacén del Tathâgata. Todo eso constituye predicaciones casuísticas del Tathâgata. En la escuela de la Fórmula, cuando se habla de los « seis elementos », no se hace mención del agua ni del fuego « nacidos de los objetos », pero se habla de los mismos seis elementos que el Sûrangama Sûtra llama « fuego de la Naturaleza, agua de la Naturaleza, etc. ». « Los cuatro Mandala » designan los fenómenos « nacidos de los objetos ». Es por eso por lo que esta escuela de la Fórmula pretende que los seis elementos son la substancia, los cuatro Mandala designan los aspectos y los tres Misterios la función.

En cada uno de los siete elementos se encuentra la distinción entre virtud de la Esencia y cosas « nacidas de los objetos ». Si

uno ha comprendido bien uno de los elementos, entonces comprenderá bien todos los demás. En el mundo, la llama que uno hace brotar de la madera con ayuda de un berbiquí o con la ayuda de un pedernal es el fuego « nacido de los objetos ». Este fuego no tiene substancia; no arde sin su condición, bien sea ésta leña de quemar o aceite. Si hay condición tal como la leña de quemar, el aceite, etc., entonces manifiesta provisoriamente su aspecto, y es por eso por lo que se le dice « falso y sin substancia ». Así pues « los fenómenos «nacidos de los objetos» no tienen substancia » es una doctrina que figura a la vez en los sûtras del exoterismo y en los del esoterismo. El fuego de la Naturaleza es omnipresente en el mundo fenoménico, y ni se consume ni se destruye. El ignorante solo ve el fuego «nacido de los objetos» e ignora el fuego de la Naturaleza. Si conociera el fuego de la Naturaleza, no tendría necesidad de recurrir al fuego « nacido de los objetos » pues éste es función del fuego de la Naturaleza. Y ocurre con todos los elementos como ocurre con el fuego. Abordemos ahora el elemento de la consciencia que se designa como alma de los seres vivos. Ciertamente el ignorante toma habitualmente el alma « nacida de los objetos » por el alma verdadera. En algunos sûtras se puede leer « el alma condicionada ». Este alma no tiene ninguna substancia. Hay provisoriamente aspecto de vista, oído, percepción y conocimiento según la condición de los seis polvos. Es como un fuego « nacido de los objetos » que tiene provisoriamente el aspecto del acto de arder si hay condición tal como la leña de quemar, el aceite, etc. Las gentes pueriles conocen únicamente el alma condicionada e ignoran el espíritu de la Esencia.

Los fenómenos pertenecen a dos categorías: la de la materia y la del espíritu. Dentro de los siete elementos, el de la consciencia es un fenómeno del espíritu, y los otros seis elementos son todos fenómenos de la materia. Sin embargo, puesto que el Almacén del Tathâgata está provisto de estos siete elementos y puesto que se armonizan unos y otros sin encontrar obstáculos, allí no hay distinción entre materia y espíritu: eso se nombra el « mundo del Dharma verdadero ». Aunque no haya distinción entre materia y

espíritu, sin embargo no se mezclan: En consecuencia, un fenómeno de la materia allí no es aspecto de producción-y-de-destrucción, de prosperidad y de declinamiento; y un fenómeno del espíritu allí no es tampoco vicisitudes de movimiento y de estabilidad, de levantamiento y de destrucción. Es en este sentido como se dice en algunos sûtras: « Los fenómenos tienen un aspecto real y son constantes ». Cuando aparecen las ideas falsas del ignorante, este Almacén del Tathâgata hace aparecer los aspectos de los fenómenos de materia y de espíritu según la condición ilusoria. Puesto que la visión falsa del ignorante transmigra, los fenómenos según su visión tienen todos el aspecto de la vicisitud. Eso podría compararse a estar sobre un barco que navega y desde el cual las orillas nos parecen avanzar también, o bien a mirar con ojos anublados el cielo por lo cual todo se transforma en flores que aparecen y desaparecen en desorden. Es en este sentido como se dice: « Los fenómenos son todos ilusorios ».

En consecuencia, bien se diga: « Los fenómenos son ilusorios », o bien: « Los fenómenos son constantes », eso tiene el mismo sentido desde el punto de vista del Dharma, aunque las frases difieran. A aquellos que no conocen las intenciones del Buddha adoptan esto y rechazan aquello según las diferentes palabras que aparecen en tal o cual frase. Todo eso es solo una chanza mundana. Cuando dos personas, de las cuales una tiene los ojos anublados y la otra normales, se colocan de cara al cielo en el mismo lugar, ante los ojos anublados aparecerán montones de flores simulando aparecer y desaparecer en desorden, mientras que los ojos normales verán el cielo puro que parecía en desorden para los ojos anublados. Es en este sentido como se dice: « Las pasiones, es el Despertar », « El nacimiento-y-muerte, es el Nirvâna », « Esta situación, es maravillosa; sin cambiar, es la Situación profunda ». Y es también en este sentido como se dice: « Este aspecto, es la Vía », « Este hecho, es la verdad ». Sin embargo, si uno piensa que la visión del ignorante tomada tal cual es la sapiencia del Buddha, eso es un gran error. Si ello es así, ¿porqué el Buddha vino al mundo? ¿Para cuidar y sanar qué cosa

los maestros del exoterismo y del esoterismo han aconsejado todos a los estudiantes que practiquen? ¿Por cuál razón los grandes maestros de antaño fundaron todos templos fuera de las ciudades, preconizaron la castidad y refrenaron el alcoholismo y la consumición de carne?.

## 73. Visión según los ojos del Buddha

**Pregunta.–** ¿Los ojos del Buddha no ven los fenómenos « nacidos de los objetos » como los ve el ignorante?.

**Respuesta.–** En la Doctrina, figura una teoría llamada « los cinco ojos » y aunque haya diferentes interpretaciones para cada uno de ellos, no citaré más que una: 1º) Los ojos corporales: visión de un ignorante ordinario. Aquel que ha alcanzado la pureza de las seis sensaciones llega a ver el triquiliocosmo con sus ojos corporales, tales cuales; 2º) Los ojos divinos: visión según los dioses, que ven las cosas inclusive más allá de las montañas, ríos, muros y paredes, pero que es también la del ignorante. Los ojos divinos del santo pueden ver inclusive el triquiliocosmo; 3º) Los ojos de sapiencia: la sapiencia de « todos los fenómenos están vacíos ». Esta es únicamente la visión de los Bodhisattvas. Se admite a veces, en los dos Vehículos, tener un poco de esta sapiencia; 4º) Los ojos del dharma: sapiencia consistente en ver el aspecto de los fenómenos fantasmáticos; es también una visión del Bodhisattva. Estos « cuatro ojos », aunque difieren según que su visión sea mundana o supramundana varían los cuatro en cuanto a su posición respecto de los fenómenos « nacidos de los objetos »; y 5º) Los ojos del Buddha: sapiencia de la intuición interior del Buddha. Desde los ignorantes hasta los Bodhisattvas, nadie puede conocerla. Se puede leer en el Nirvâna Sûtra: « Aun cuando un profano tuviera ojos divinos, con todo no son más que ojos carnales. Aún cuando un estudiante del Mahâyâna tenga ojos

carnales, con todo se les llama: ojos del Buddha... ». Si uno se conforma al texto, de ahí es menester no deducir que los ojos del Buddha no se encuentran sino en el Tathâgata solo y jamás en un ignorante. Un Antiguo venerable ha dicho: « Para los cuatro ojos y las dos sabidurías [es decir, sabiduría fundamental y sabiduría subsecuente o sabiduría sin-discriminación y sabiduría con discriminación]todos los fenómenos están presentes, y para los ojos del Buddha y su omnisapiencia todo es el verdadero Vacío tranquilizado... » Sin embargo, puesto que el Buddha estaba provisto de cada uno de los cinco ojos, veía los fenómenos mundanos asimilándose a un ignorante; el principio del vacío de todos los fenómenos devenía claro para Él, y también comprendía el espíritu fantasmático « nacido de los objetos » asimilándose a un Bodhisattva. Pero, aunque se haya asimilado a un ignorante, no ha caído en los aspectos de producción-y-destrucción, de ir-y-venir; aunque se haya asimilado al Bodhisattva, no se ha estancado tampoco en su principio vacío ni en los aspectos fantasmáticos.

En consecuencia, hacer una clasificación de las diferencias que existen entre los cinco ojos es hablar temporáneamente vulgarizando. Según la sapiencia del Buddha, no hay ni distancia entre extravío e Iluminación, verdadero y profano, ni división entre esencia y aspecto, hecho y principio. Eso puede compararse a la diferencia que presentan para un ignorante: oro, plata, teja, piedra, agua, fuego, hierba, y árbol. Puesto que un Buddha hace del oro una piedra y del fuego hace agua, no tiene calor al penetrar en la llama ni frío en el agua. Y es como si el oro o la plata no fueran superiores a una teja o a una piedra, y como si una teja o una piedra no fueran menores que el oro o la plata. Si aquel que no ha obtenido todavía esta libertad pretende que el agua y el fuego no tienen ninguna diferencia y que el oro y la piedra son una misma cosa, comete un error. Ocurre lo mismo con aquel que no comprende la sapiencia del Buddha y que pretende: « No hay ninguna distancia entre extravío e Iluminación, esencia y aspecto ».

## 74. Ninguna distinción entre Mahâyâna y Hinâyâna, entre doctrinas provisoria y definitiva

**Pregunta.–** ¿Qué significa: « Hay distinción entre Mahâyâna y Hinâyâna, entre doctrinas provisoria y definitiva, en la escuela de la Doctrina »?.

**Respuesta.–** No hay ninguna distinción entre Mahâyâna y Hinâyâna, entre doctrinas provisoria y definitiva, en el Dharma verdadero. Sin embargo, como la sabiduría de los estudiantes es más o menos profunda, su comprensión del Dharma presenta diferencias. El Saddharmapundarîka Sûtra declara: « Aunque los sermones del Tathâgata sean de carácter y de gusto únicos, la comprensión del Dharma es diferente según el carácter y los deseos de cada ser vivo. Eso podría compararse a las hierbas y a los árboles bajo la lluvia la cual alcanza de una manera diferente sus raíces, tallos, ramas, y hojas según sean grandes o pequeños... ».

## 75. En realidad, no hay ninguna diferencia de capacidad

**Pregunta.–** Las teorías del Dharma difieren porque las capacidades no son iguales. ¿Porqué las capacidades no son iguales?.

**Respuesta.–** No hay ni hombre ni Dharma en el mundo verdadero del Dharma, pero para los extraviados, se ha distinguido momentáneamente hombre y Dharma. Es así como se crearon cinco categorías para la esencia de los seres vivos, la cual es variada. Fueron llamados: 1º) La esencia del auditor; 2º) La esencia del Buddha-para-sí-mismo; 3º) La esencia del Bodhisattva;

4º) La esencia incierta; y 5º) La esencia destituida de la Naturaleza de Buddha. En los dos vehículos, (del auditor y del buddha-para-sí-mismo), uno no busca más que la vía que le permita a uno sacarse a sí-mismo del mundo y uno no tiene en modo alguno la intención de hacer que los demás se beneficien de ello, aunque los métodos de estudio del Dharma sean diferentes en cada uno de ambos Vehículos. Se les considera por lo tanto a ambos como espíritu del Hinâyâna [Pequeño Vehículo]. Se llama Bodhisattva aquel que busca la Vía del Mahâyâna [Gran Vehículo] a fin de hacer que se beneficien de ello los seres vivos. Aquel que ora piensa según el Hinâyâna y ora según el Mahâyâna, porque es de un carácter incierto, es de « esencia incierta ». Y Aquel que no cree en ninguno de los Dharmas del Buddha es de « esencia desposeída de la Naturaleza de Buddha ». Puesto que la Insciencia de un pensamiento aparece en la Esencia única e igual, la distinción entre las cinco esencias se realiza provisoriamente. Pero, si se trata de diferencia entre cada esencia, no es la misma cosa. Es por eso por lo que hay una puerta del Dharma diferente para cada una de las cinco esencias. El Sûtra del Despertar Completo declara: « Sobre la base de la codicia, todos los seres vivos despliegan la Insciencia y hacen distinciones entre las cinco esencias » y: « La Esencia propia al Despertar completo está fuera de las cinco esencias. Reviste aspectos diferentes según las cinco esencias. En el aspecto real no hay ni Bodhisattva ni seres vivos. ¿Porqué pues?. Porque Bodhisattva y seres vivos son fantasmáticos... ».

El Sûtra de la Resolución del Pseudo-Dharma declara: « El Tathâgata no es ni ser ni no-ser, ni aparición ni no-aparición, ni materia ni no-materia. Desde la realización de la Vía hasta el Nirvâna, no ha pronunciado ninguna palabra sobre el Dharma durante todo ese tiempo. Sin embargo, las gentes pueriles piensan erradamente que el Tathâgata ha venido al mundo y que le ha salvado predicando el Dharma. El estado de Tathâgata es misterioso y uno no puede conocerle ni con la ayuda de la consciencia ni con la ayuda de la Sabiduría... » Este Sûtra declara también: « El cuerpo de los seres vivos es parecido a un fantasma,

a una imagen sobre un espejo, al reflejo de la luna en el agua. El aspecto del cuerpo de los seres vivos no puede concebirse; no es ni venir ni ir, ni ser ni no-ser, ni interior ni exterior. Sin embargo, los seres vivos sufren, por su falta, la transmigración porque, teniendo el espíritu trastornado, se apegan profundamente a sus pensamientos egoístas... » El Lankâvatâra Sûtra declara: « Desde el Parque de las Gacelas [lugar dónde el Buddha predicó por vez primera] hasta el río Aciravatî [el Buddha murió sobre la orilla oeste de este río] yo [el Buddha] no he pronunciado ninguna palabra... » El Avatamsaka Sûtra declara: « En el mundo real y puro no hay ni Buddha ni seres vivos... » En « El Comentario » se dice: « La no-dualidad del Mahâyâna está fuera de la capacidad virtual y de la predicación... » La palabra sánscrita Mahâyâna se traduce por Gran Vehículo. El lugar dónde Vehículos Grande y Pequeño, doctrinas provisoria y definitiva no se han separado todavía se llama: no-dualidad del Mahâyâna. ¡Uno penetra en la vía del Malo al devenir orgulloso o bien uno retorna a las encrucijadas del extravío al devenir inapetente y apático (espiritualmente) porque anda discutiendo siempre sobre los Vehículos Grande y Pequeño, sobre doctrinas provisoria y definitiva y porque uno anda distinguiendo siempre entre virtualidad de la capacidad superior, media o inferior, preocupándose sólo de la puerta de la estratagema en lugar de creer en esta doctrina santa! ¿Acaso puede uno pretender que eso sea inteligente?.

## 76. Sentido misterioso fuera de la Doctrina

**Pregunta.–** Las gentes de la Doctrina pretenden: « No hay aspecto de Buddha ni aspecto de seres vivos ». ¿Acaso no es esto semejante a lo que pretende la escuela del Zen: « El lugar donde seres vivos y Buddha no se distinguen todavía »?.

**Respuesta.–** Cuando se dice en la Doctrina: « sin aspecto de ignorante ni de santo », se trata de la Esencia sin aspecto de ignorante ni de santo después de que ignorante y santo se distinguieran. Pero, cuando se trata de « Antes de los seres vivos y el Buddha » en la escuela del Zen, eso no tiene el mismo sentido. La semejanza de las palabras utilizadas no podría conducir a pretender que Zen y Doctrina sean una sola y misma cosa. Eso podría compararse a hablar de memoria del rostro de un hombre de esta manera: « Tiene las cejas donde comienza la frente, tiene los ojos por debajo de las cejas, tiene la nariz por debajo de los ojos, y tiene la boca por debajo de la nariz »; entonces nos parecería que nobles, plebeyos, hombres, y mujeres tienen todos el mismo rostro. Pero, todos los rostros son diferentes cuando uno los mira. Puesto que en la escuela de la Doctrina la puerta del Dharma se basa sobre palabras y sentido, distingue Vehículos Grande y Pequeño, doctrinas provisoria y definitiva según el sentido. Es vano discutir sobre igualdad o diferencia entre Doctrina y Zen en lo que concierne a lo que los Maestros han dicho, cuando se sabe que los Maestros del Zen repiten siempre: « Transmisión especial fuera de la Doctrina; no establecemos Escritura ». Algunos zenistas de nuestra época encuentran en lo que los Maestros han enseñado a los hombres una diferencia con la puerta del Dharma de la escuela de la Doctrina y toman eso por prueba de una superioridad del Zen. Si pretenden entonces que el Zen es superior porque es diferente de la puerta del Dharma de la Doctrina, a la inversa se podría pretender también que la Doctrina es superior al Zen porque es igualmente diferente. En consecuencia, ¿porqué en el Zen, transmisión especial fuera de la Doctrina, habría uno de preocuparse de igualdad o de diferencia entre palabras y sentidos?.

Algunos pretenden que: « La Doctrina reposa enteramente sobre palabras y sentidos. Pero, donde no se trata ya ni de palabras ni de sentidos, allí se encuentra el sentido religioso de la escuela del Zen... ». Sin embargo, en la Doctrina también hay una puerta del Dharma que no se sirve ni de palabras ni de sentidos. ¿Acaso podría uno entonces llamarla escuela del Zen?. Algunos de

aquellos que pertenecen a la escuela de la Doctrina reprochan: « Los Maestros del Zen lanzan muchas palabras a los hombres aunque por otro lado se pretende: « transmisión especial fuera de la Doctrina; no establecemos Escritura ». ¿Acaso los zenistas pueden pretender realmente que « no establecen Escritura »?. Aunque los Maestros del Zen pronuncian muchas palabras, eso no es con el fin de que los hombres se pongan a estudiar su sentido sino solamente para mostrar que la verdad del Dharma del Buddha no consiste en palabras. Inclusive si yo digo que no consiste en palabras, eso no significa que yo tome el estado indecible por el sentido religioso, ni que yo quiera indicar tampoco el estado de tranquilización y de inmersión en el vacío. Un Antiguo ha dicho: « Bodhidharma vino del Oeste, pero no ha transmitido Dharma alguno especial para el hombre. Únicamente ha indicado a Aquel del cual cada uno está provisto y que es completo en cada individuo... ». Así pues, Bodhidharma mismo decía ya « cada uno está provisto »; ¿porqué, entonces, se iba a pretender que únicamente el zenista está provisto de eso y que habría de faltar en el doctrinal?. No solamente es completo en el doctrinal y en los zenistas, sino que los agricultores y campesinos que ponen su ardor en sus cultivos, y los herreros y carpinteros que se entregan al artesanado también están provistos de « Eso ». Breve, no hay nada que no tenga relación con el sentido misterioso de la Venida de Bodhidharma del Oeste en todos los seres vivos, bien sean acciones y comportamientos, vista, oído, percepción y conocimiento, marcha, inmovilidad, posiciones sedente y echada, gozo y conversaciones. Y con mayor razón eso es así en aquellos que practican varias buenas acciones según la enseñanza del Buddha.

Sin embargo, numerosos son aquellos que sufren, por su falta, la transmigración, engañados por el aspecto fantasmático del mundo porque no saben que hay este sentido misterioso. El Buddha enseñó diferentes puertas del Dharma a fin de hacer cesar esta ilusión, pero hubo entonces quienes se aferraron esta vez a esta puerta del Dharma y quienes obscurecían el sentido misterioso del Buddha. Es por eso por lo que el Patriarca

Bodhidharma vino del Oeste y por lo que enseñó la Particularidad del Fondo que se llama « sentido misterioso transmitido de espíritu a espíritu fuera de la Doctrina ». « El sentido misterioso fuera de la Doctrina » no quiere decir que se transmita una puerta del Dharma particular que sea diferente de la de las doctrinas. Si fuera una puerta del Dharma para transmitirla verbalmente, entonces sería una enseñanza preciosa pero uno no podría llamarla « transmisión especial fuera de la Doctrina ». Aunque después del Sexto Patriarca se crearon cinco escuelas diferentes del Zen, cada una con sus propias características, todas tienen el mismo objetivo de hacer conocer « Eso » de lo cual cada uno está provisto. Sin embargo, los estudiantes de nuestra época, ignorando este sentido misterioso de la Venida de Bodhidharma desde el Oeste, guardan en el espíritu las diferentes palabras de los Maestros y discuten sobre sus cualidades y sus defectos respecto de las cinco escuelas, y critican la puesta del Dharma y la superioridad o inferioridad de las doctrinas. ¿Acaso no han perdido el sentido de la Venida del Patriarca desde el Oeste?.

Antaño, en ocasión de una excursión que hice en compañía de siete u ocho monjes, llegamos al Lago Oeste, cerca del Monte Fuji. Nos pareció descubrir una atmósfera feérica y no pudimos permanecer insensibles a todo lo que veíamos. Nos habíamos puesto de acuerdo con un pescador de aquella caleta y le habíamos pedido que nos condujera de una caleta a la otra. Es una tierra espléndida, verdaderamente extraordinaria. Los monjes no pudieron contener su emoción y se extasiaron golpeándose los flancos todos juntos. Aunque el viejo pescador hubiera habitado en aquella caleta desde siempre y aunque hubiera visto aquel paisaje mañanas y tardes, no gustaba de él. Viendo a los monjes tan emocionados, les preguntó: « ¿Qué es lo que os hace gritar así? ». Los monjes respondieron: « Admiramos la belleza del paisaje que ofrece esa montaña y la vista del lago». Más intrigado aún, el pescador dijo: « ¿Habéis venido expresamente para verlos? », turbándose cada vez más. Yo hablé a los monjes: « Si este anciano nos pide que le hagamos comprender lo que nos interesa, ¿cómo podremos explicárselo?. Si le decimos, señalándole este paisaje de

montañas y de riachuelos, que nuestro interés se centra justamente ahí, el anciano nos dirá entonces que él ve eso desde hace años y que eso no tiene nada de extraordinario. Si, a fin de corregir su pensamiento falso, le decimos que nuestro interés está más allá de lo que él ve, pensará entonces que no nos gusta su vista aquí y que hay algún otro lugar espléndido más allá del Lago del Oeste».

Ocurre lo mismo con la verdad religiosa transmitida especialmente fuera de la Doctrina. No se distingue de las acciones y comportamientos de todos los seres vivos, ni se diferencia de las palabras y del sentido de los libros búddhicos y heréticos. Sin embargo, aquellos que no saben que ahí se encuentra la verdad religiosa se interrogan al escuchar sobre la transmisión especial fuera de la Doctrina. Algunos pretenden que no hay sentido misterioso fuera de los tres venenos [atracción, odio y error] y de las pasiones a las cuales se entregan. Otros, después de haber estudiado confucianismo y taoísmo llegan a la conclusión de que éstos no tienen un sentido diferente del sentido misterioso de los Patriarcas. Otros aún, habiendo captado el sentido de las escuelas de la Doctrina, pretenden que no hay ningún sentido particular misterioso fuera de la Doctrina. Otros en fin, piensan haber encontrado el sentido misterioso dado por los Patriarcas gracias a toda suerte de suposiciones sobre las características de las cinco escuelas del Zen. Todas estas concepciones están en la línea de la del viejo pescador que cree que los monjes están en rapto por lo que él ve todos los días. Si el Maestro cambia de método y enseña que las puertas de los dharmas búddhico y herético no tienen sentido misterioso alguno y que todas las acciones y comportamientos son ilusión a fin de hacer abandonar esas concepciones, entonces las gentes pueriles se ponen a buscar un sentido misterioso fuera de la vida cotidiana y una transmisión especial fuera de los libros búddhicos y heréticos. Es exactamente parecido al pescador que trataba de encontrar un lugar espléndido más allá del Lago del Oeste, y la diferencia que hay entre los monjes y el viejo pescador no reside en la superioridad o inferioridad de las montañas, bosques,

riachuelos, y piedras que ven sino en la distinción entre conocimiento y no-conocimiento del gusto que suscitan. Uno no puede enseñar este gusto puro a los demás y uno tampoco puede mostrárselo haciéndoselo aparecer; pero cuando hayan alcanzado una sensibilidad tal, llegado el momento, tendrán ese gusto. Ocurre lo mismo con la Particularidad del Fondo. Basta llegar por sí-mismo a ese Arrozal para conocerle. Y aunque uno le conozca clara y distintamente, uno no puede hacerle aparecer para mostrárselo a los demás. En consecuencia, aunque cada uno está provisto de « Eso », cuando uno no está de acuerdo con « Eso », acciones y comportamientos devienen todos actos de transmigración. Es en este sentido como un Antiguo ha dicho « todo bien, todo mal ». Sin embargo, cuando uno compara las palabras de los libros búddhicos y heréticos a los de la escuela del Zen para criticar su similitud o su diferencia, su superioridad o su inferioridad, es porque uno no conoce todavía el sentido misterioso de los Patriarcas.

## 77. Razón por la cual divergen las cinco escuelas

**Pregunta.–** Hay « cinco escuelas divergentes » en el Zen. ¿Habría por lo tanto que franquear numerosas etapas para la obtención del Dharma?

**Respuesta.–** No es a causa de que haya que franquear numerosas etapas para la obtención del Dharma por lo que hubo la divergencia de estas cinco escuelas, sino porque fue menester emplear diferentes medios para hacer llegar a los estudiantes al Fondo. No ocurre lo mismo con los doctrinales, en quienes la comprensión de la puerta del Dharma es diferente según cada uno, así como el dogma por consecuencia. En la escuela del Zen, « obtención del Dharma » significa estar de acuerdo inmediato con el Arrozal Profundo. La comprensión de la puerta del Dharma del

Buddha y de los Patriarcas en ningún caso puede ser llamada: «obtención del Dharma ». Por eso es por lo que la palabra dirigida a los demás no es una puerta del Dharma basada sobre la comprensión, sino un medio de hacer llegar inmediata y súbitamente a los estudiantes al Despertar. Ora uno predicará una teoría, ora uno pasará a los actos; todo eso no puede comprenderse por conjetura y por lo tanto fue llamado « Pasos de los Patriarcas ». El maestro del Zen Ta-houei ha dicho: « Aquellos para quienes el gran Dharma no está todavía claro embrollan a los demás inclusive si tienen algunas palabras reales y una intuición real, porque le transmiten su intuición personal y su iluminación personal... ». Sabed, pues, por eso que lo que enseñan los Maestros que ven claro no es una intuición personal ni una iluminación personal.

Antaño, un funcionario fue a ver al preceptor Fa-yen de Wu-tsu para preguntarle la característica de la escuela del Zen. Wu-tsu le dijo: « La característica de nuestra escuela no puede comprenderse por conjetura. Sin embargo, el poema de Síao-yen dice:

« ¡La pintura no puede expresar la belleza de este paisaje!
Una muchacha zozobra en la melancolía en el fondo de una sala.
Frecuentemente llama a su doncella aunque no tenga nada que pedirle.
Es solamente a fin de que su bienamado oiga su voz ».

De modo que podéis comprender en grandes líneas a través de este poema... » El autor de este poema, Siao-yen, es una mujer. Su « bienamado » era un hombre con el cual ella tenía relaciones secretas. Una vez, el vino a deambular junto a la habitación en la cual se encontraba la muchacha. Entonces, aunque quería hacerle saber su presencia en la habitación, ella deseaba al mismo tiempo observar una profunda discreción. Así pues, se puso a llamar frecuentemente a su sirvienta: « ¡Abre la ventana! ¡Cierra el armario! ... ». Pero su intención real no residía en absoluto en esos

asuntos. Residía solamente en el objetivo de que « su bienamado » oyera su voz y de que supiera que ella se encontraba en el interior. Ocurre lo mismo con las características de las cinco escuelas. Las críticas de superioridad o de inferioridad, de cualidades o de defectos de las diferentes palabras y estilos, que no son sino medios a la manera de las llamadas a la sirviente, no hacen conocer la voluntad verdadera de los Maestros.

## 78. Sentido de la « alabanza » y del « vilipendio » entre los zenistas

**Pregunta.–** Uno descubre palabras de alabanza y de vilipendio recíprocas en la vida y en los diálogos de los Antiguos. ¿Porqué se rechazan entonces las críticas de los estudiantes?.

**Respuesta.–** Alabarse y vilipendiarse entre los Maestros es también una manera de llamar a la sirvienta. A eso se le llama « rebajar y elevar, alabar y vilipendiar ». Pero no ocurre lo mismo con los debates basados sobre la pasión y el egocentrismo. El gran Maestro Yon-kia ha dicho: « Sí o no; uno no sabe. Acción discordante o acción concordante; ni siquiera los dioses pueden sondear ».

## 79. La predicación del Tathâgata no es más que un medio

**Pregunta.–** ¿Cuando el Tathâgata predicó durante su vida, utilizó tales medios?.

**Respuesta.-** Si uno mira con los ojos del Zen, el Tathâgata predicó toda su vida utilizando este medio de llamar a la sirvienta.

Ora predicaba « los fenómenos son inconstantes », ora « los fenómenos son constantes ». Ora explicaba que los fenómenos son todos falsos, ora declaraba que los fenómenos tienen un aspecto real. Ora indicaba que todas las escrituras no son el Dharma del Buddha, ora decía que las palabras son todas el Cuerpo del Dharma. Estas diferentes puertas del Dharma son todas parecidas a la llamada a la sirvienta, « abre la ventana » o bien « cierra-la ». La voluntad verdadera del Tathâgata no reside en esas palabras. Sin embargo, aquellos que no conocen las intenciones del Buddha piensan que esas palabras reflejan la voluntad verdadera del Buddha, creen en ellas porque halagan sus ilusiones y las toman al pie de la letra. Eso puede compararse a discutir sobre el tema de las llamadas a la sirviente: « ¿acaso era cerrar la ventana la voluntad verdadera de la muchacha? o bien ¿era abrirla su verdadera voluntad? ».

Algunos pretenden: « El Tathâgata no seguía reglas definidas al predicar porque sabía que el Dharma no tiene ningún aspecto definido. Así, a veces predicaba « sin aspecto » queriendo expresar con ello que ni siquiera un polvo puede encontrarse en la Tierra del Principio real. Otras veces predicaba que hay aspectos netos, queriendo expresar que hay retribuciones objetivas y subjetivas de los diez mundos en el dominio de los hechos sometidos a las condiciones... » Aunque aquellos que piensan así sean superiores a aquellos que se han fijado sobre una sola puerta del Dharma del Buddha, ninguno de ambos conoce la voluntad verdadera del Buddha. Eso podría compararse a pretender por suposición que es por temor del viento por lo que la muchacha llamó a su sirvienta y le dijo: « Cierra la ventana », y que es para ventilar el aire confinado por lo que le dijo: « Abre-la ». Por consecuencia, no hay reglas definidas y ninguna uniformidad que buscar. Aquellos que piensan de esta manera son gentes que no conocen tampoco la voluntad verdadera de esta muchacha. El Sûtra de la Producción del Mundo declara: « Cuando el dios del fuego entra en el agua, el agua misma deviene fuego; cuando el dios del agua entra en el fuego, el fuego mismo deviene agua... ». Ocurre lo mismo con la puerta del Dharma. Si uno mira el Dharma de la Doctrina con los

ojos del Zen, entonces parece también un dogma Zen; si uno mira un dogma Zen con los ojos de la Doctrina, entonces no parece tampoco diferente del Dharma de la Doctrina. Y ocurre lo mismo no solamente con las diferencias entre Doctrina y Zen, sino también con las diferencias entre Dharma del Buddha y fenómenos mundanos. Si la comprensión intelectual sobre el Dharma del Buddha está abierta, entonces los aspectos mundanos devienen Dharma del Buddha. Pero cuando uno no sale de las pasiones mundanas, los principios magníficamente profundos devienen fenómenos mundanos.

## 80. Distinguir entre Doctrina y Zen tampoco es esencial

**Pregunta.–** El Tathâgata predicó de dos maneras: 1ª) palabras adaptadas a la mentalidad de las gentes: son palabras que el Buddha utilizaba en sus estratagemas y que están adaptadas a la capacidad de las gentes. Y 2ª) Las palabras adaptadas a Sus ideas: son las palabras que el Buddha utilizaba siguiendo directamente sus propios pensamientos. ¿No corresponde en la escuela del Zen lo que se llamó « medio de llamar a la sirviente » a las palabras adaptadas a la mentalidad de las gentes?.

**Respuesta.–** Es a la escuela de la Doctrina a quien se debe la definición de las predicaciones del Tathâgata: « Esto, según la mentalidad de las gentes; eso, según Sus propias ideas ». Cuando los Maestros de la escuela del Zen elevan la doctrina del Buddha, ora indican que tales o cuales palabras están adaptadas a la mentalidad de las gentes, ora indican que tales o cuales otras son las palabras adaptadas a Sus ideas. Pero eso no es sino medios de llamar a la sirviente; no es nada definitivo. En consecuencia, la doctrina del Buddha que han expuesto hoy como hecha de palabras adaptadas a Sus ideas, será para ellos, mañana, solo palabras adaptadas a la mentalidad de las gentes. Y ocurre lo

mismo no solamente con estos dos tipos de palabras, sino también con las puertas del Dharma rudimentarias y arcanas hasta las palabras egocéntricas y las palabras justas. Un Antiguo ha dicho: « El dogma de la escuela del Zen no es semejante a la puerta del Dharma de la escuela de la Doctrina en la cual un metro es siempre un metro, y dos metros son siempre dos metros... ». El Tathâgata Sâkyamuni no se dijo doctrinal ni se llamó tampoco zenista. Cuando predicó las puertas del Dharma, no hizo distinción alguna entre pertenencia a la Doctrina o al Zen, porque su Intuición interior no pertenece ni a la Doctrina ni al Zen. Es la aplicación de esta Intuición interior misteriosa según la capacidad de las gentes la que hizo nacer una diferencia entre Doctrina y Zen.

Se puede leer en un Sûtra: « Todos los seres vivos pueden comprender, cada uno según su capacidad, cuando el Buddha explica el Dharma por un solo sonido... ». En el tiempo en que el Buddha estaba sobre la tierra, los monjes del Zen no se distinguían de los monjes de la Doctrina inclusive si su comprensión era diferente. Después de la muerte del Buddha vino la separación en escuelas del Zen y de la Doctrina; la Doctrina se divide en exoterismo y esoterismo y el Zen se divide en cinco escuelas porque las gentes inteligentísimas y virtuosísimas que hacen que prospere la semilla del Tathâgata devienen o bien Maestros de la escuela de la Doctrina o bien Patriarcas de la escuela del Zen a fin de hacer conocer el dogma del Fondo del Tathâgata utilizando primero estratagemas adaptadas al carácter y al deseo de comprensión de cada uno. Tendiendo una mano a cada uno, quiebran la obstinación inversa del extravío y, rebasando la bifurcación de la Doctrina y del Zen, intentan hacer llegar a cada uno al Arrozal profundo. En consecuencia, la voluntad verdadera de un Maestro auténtico de la Doctrina no consiste en la Doctrina. La voluntad verdadera de un Maestro del Zen iluminado no consiste en el Zen. Sin embargo, si las palabras utilizadas por cada uno son diferentes eso de debe enteramente a la diferencia en cuanto a las maneras de llamar a la sirviente. Durante las épocas de decadencia, para algunos estudiantes del Zen y de la Doctrina,

su vinculamiento unilateral va por delante de todo, y esto les hace ahogarse en el mar del sí o del no, y la voluntad verdadera del Buddha y de los Patriarcas deviene para ellos muy obscurecida. El Sûtra de la Resolución del Pseudo-Dharma declara: « Tomar las frases al pie de la letra es ofender a los Buddhas de los tres tiempos... ». Los Maestros iluminados no tienen ninguna puerta del Dharma en reserva. Únicamente hacen una adaptación según la capacidad y la expresan según las palabras que les vienen a la boca. No tienen ninguna artimaña definida. Cuando alguien les interroga sobre el Zen, responden bien sea citando palabras de Confucio, de Men-tseu, de Lao-tseu, o de Tchouan-tseu, o bien sea con la ayuda de una puerta del Dharma explicada por algún doctrinal. Ora responden por un proverbio mundano; ora muestran un objeto delante de ellos. O bien se lían a bastonazos, lanzan gritos, o levantan un dedo o un puño; todo eso representa los medios utilizados por los Maestros y se llama: « maña-de-hacer-rabiar viva de la escuela del Zen ». Las gentes que todavía no han llegado a ese Arrozal Profundo no pueden medirla con ayuda de conjeturas.

## 81. Teoría y moción

**Pregunta.– ¿**Cuál es el sentido de lo que se llama teoría y moción?.

**Respuesta.–** En el caso del Fondo, no hay ninguna puerta del Dharma que se llame teoría y moción. Sin embargo, cuando se eleva un dogma dando libre curso a la estratagema, la puerta del Dharma utilizada para animar al estudiante ofreciéndole un sentido se llama : « teoría ». Dar de bastonazos o lanzar un grito, plantear un problema sin relación con el sentido se llama: « moción ». Ambas son maneras de llamar a la sirviente. Un Antiguo ha dicho: « Antes de Ma-tsou y de Po-tchang muchos Maestros han

hablado de la « teoría », pero pocos han abordado la « moción ». Después de Ma-tsou y de Po-tchang muchos han utilizado la « moción », pero pocos han abordado la teoría ». Es un medio de utilizar una vela según el viento ... ». Algunos estudiantes de nuestro tiempo respetan la « teoría » y rechazan la « moción » mientras que otros aman la « moción » y rechazan la « teoría ». Todas esas gentes no conocen los medios utilizados por los Patriarcas. Si se pretende que la puerta del Dharma por «moción» es superior, ¿acaso entonces los Maestros que han precedido a Ma-tsou y a Po-tchang no tenían ojos?. Si se pretende, por el contrario, que la puerta del Dharma por « teoría » es superior, ¿acaso entonces Lin-tsi y Tö-chan no conocían el Zen?.

Durante cincuenta años, el Tathâgata Sâkya enseñó las puertas del Dharma en el curso de alrededor de trescientas reuniones. Sin embargo, se dice en el Lankâvatâra Sûtra: « El Tathâgata no predicó jamás una sola palabra desde su comienzo en el Parque de las Gacelas hasta el fin de su vida en la orilla del río Aciravatî... » Si uno capta bien el sentido de esta frase, ¿porqué iba a haber entonces puertas del Dharma que rechazar en tanto que « teorías »?. Antaño, el Maestro del Zen Fa-yen preguntó a Kio T'ie-tsouen: « He oído decir que el preceptor Tchao-tcheou tiene por problema [kôan]: « el ciprés en el jardín», ¿no es así? ». Éste respondió: « Mi difunto Maestro no ha dicho nada. Os ruego que no murmuréis de él... ». Kio T'ie-tsouen era el mejor discípulo de Tchao-tcheou. ¿Porqué dijo, sin embargo, que su difunto Maestro no había dicho nada? ¿Cómo pues aquellos que andan conjeturando de una manera o de otra con « el ciprés en el jardín » indicado por Tchao-tcheou podrían estar de acuerdo con el pensamiento de kio T'ie-tsouen?. Y ocurre lo mismo no solamente con este kôan, sino con todos los que los Maestros indican. Aquellos que creen comprender las diferencias de medios ignoran la voluntad de los Patriarcas. Aquellos que han llegado a la liberación y a la libertad transforman en sus manos el oro en tierra y la tierra en oro. ¿Acaso podría llamarse a lo que encierran en sus manos « esto es oro y eso es tierra »?. Ocurre lo mismo con la puerta del Dharma.

Uno no puede definir la puerta del Dharma indicada por el Maestro iluminado llamando a esto: « teoría » y a eso: « moción ».

## 82. No hay dos tipos de prácticas en el Gran Vehículo: una difícil y la otra fácil.

**Pregunta.–** Aquellos que pertenecen a la escuela de la Tierra Pura pretenden que: « Las gentes que viven en las épocas de decadencia no pueden llegar a la Iluminación inclusive si practican según el Gran Vehículo. Por lo tanto, que practiquen primero la invocación del Buddha Amida y, después de haber llegado a la Tierra Pura, podrán entrar en el Gran Vehículo ». Y pretenden también: « Sin consideración de épocas, bien sean antiguas o de decadencia, la puerta del Dharma que consiste en invocar al Buddha Amida es la mejor de todas las enseñadas en las escuelas, pues no rechaza a los pecadores, ni abandona a los ignorantes estúpidos. Provisto que uno recite el nombre de Amida, uno renacerá en la Tierra Pura y realizará pronto el Despertar correcto; por eso es por lo que se la ha llamado « puerta de la práctica fácil » o bien « voto supramundano ». Así pues, aquellos que se entregan a una puerta de práctica difícil lo hacen en vano... » ¿Acaso tienen razón?.

**Respuesta.–** Aquellos que enseñan la puerta del Dharma que consiste en invocar a Amida también han recibido la doctrina de Sâkyamuni. ¿Acaso los diferentes sûtras del Gran Vehículo no son también la doctrina de Sâkyamuni?. Y en ellos se puede leer: « Todo eso está destinado a aquellos que practicarán el Gran Vehículo en las futuras épocas de decadencia ». Ningún sûtra del Gran Vehículo ha declarado nunca: « Los seres que vivirán en las épocas de decadencia no deben practicar el Gran Vehículo sino invocar a Amida ». Únicamente, los hombres no tienen la misma capacidad es menester por tanto no rechazar la creencia en la

puerta del Dharma que consiste en invocar a Amida bajo pretexto de la poca impregnación en el Gran Vehículo [Mahâyâna]. Es en razón de estas capacidades débiles por lo que el Tathâgata enseñó esta práctica. Algunos que por suerte pueden estudiar el Gran Vehículo gracias a su impregnación de una existencia anterior pretenden: « Aunque uno practique la puerta del Dharma del Gran Vehículo sometiéndose a ella, los pensamientos que surgen en nosotros son falsos y no son el pensamiento verdadero. Si uno pasa así esta vida, uno no escapará a una mala retribución en el futuro. Es por eso por lo que uno espera en la Tierra Pura del Oeste según el voto fundamental de una fuerza distinta, [la de Amida]... » Esas gentes no conocen siquiera la divisa del Gran Vehículo, aunque estudian esta puerta del Dharma. Esperar en la Tierra Pura y separarla de los malos destinos, distinguir nuestra propia fuerza de la fuerza de algún otro [Amida], discutir sobre la dificultad o la facilidad de las prácticas, todo eso no es ninguna divisa del Gran Vehículo perfecto. Aquellos que creen en la divisa del Gran Vehículo perfecto no pueden ser fastidiados por la aparición de pensamientos falsos inclusive si no realizan clara y distintamente la Iluminación. Y con mayor razón, ¿porqué iba uno a discutir sobre malos destinos y Tierra Pura y porqué iba uno a distinguir nuestra propia fuerza de la de algún otro [Amida]?. La distinción entre malos destinos y Tierra Pura es un aspecto ficticio flotando en la consciencia.

El Sûtra del Despertar Completo declara: « Todos los mundos del Buddha son ellos mismos como un espejismo de flor... ». Provisto que uno crea en la divisa del Gran Vehículo, teniéndola bien presente mientras camina, mientras está inmóvil, o sentado, o tumbado, inclusive si uno no realiza inmediatamente la Iluminación, uno no podrá caer en un mal destino. Aún más, inclusive si aquellos cuyo fardo de los karmas anteriores es pesado y cuya fuerza de práctica es débil, entran el espacio de una mañana en un mal destino, pronto serán liberados de él gracias a su comprensión y a su fe « intacta » en el Gran Vehículo. La Sâgara Dragonada cayó en la vía de las bestias, pero devino Buddha bajo este cuerpo durante su octavo año; he aquí pues una

prueba. El rey Ajâtasattu al matar a su padre durante su vida había cometido así un pecado irremisible, pero realizó el Fruto [el Despertar] en el curso de « la reunión del Nirvâna ». El Buddha anunció a Ajâtasattu: « En el tiempo del Buddha Vipasyin, tú y yo, nos hemos convertido al mismo tiempo al espíritu del Gran Vehículo. Sin embargo, lleno de pereza, tú no practicaste; es así como no has llegado todavía a la Vía del Buddha. Sin embargo, la fuerza de tu fe en el Gran Vehículo no se ha podrido y es por eso por lo que desde el tiempo de Vipasyin no has nacido jamás en un mal destino sino en un medio real. Puesto que tu impregnación del pasado está abierta, me has encontrado para realizar el Fruto [el Despertar] ahora aunque hayas cometido pecados irremisibles en esta vida... » Un sûtra declara: « Caer en el infierno por murmuración sobre el Gran Vehículo es superior a construir centenares y millares de stûpas [[relicarios o santuarios búddhicos]. Eso puede compararse a caer en la tierra y a estar de pie sobre la tierra... », lo que quiere decir que aunque uno caiga en el infierno el espacio de una mañana por el pecado de murmuración sobre el Gran Vehículo, uno acaba por liberarse pronto porque uno ha tenido la ventura de haber podido oír el Gran Vehículo. Y con mayor razón si uno practica según las reglas sin olvidar los temas del Gran Vehículo.

Varios tipos de prácticas fueron creados para aquellos que, aunque creen que los temas del Gran Vehículo son los mismos para los ignorantes y los santos, no comprenden todavía clara y distintamente esta verdad. La práctica del Gran Vehículo [Mahâyâna] puede revestir varios aspectos, pero a pesar de eso, no se parece a la del Pequeño Vehículo [Hinâyâna], que busca el Nirvâna fuera de la vida-y-muerte, ni a la de la doctrina provisoria, que busca el Espíritu verdadero fuera del espíritu ilusorio. Es en este sentido como se dice: « Práctica sin práctica, intuición sin intuición ». Si uno lee los sûtras, pronuncia encantaciones, invoca el nombre de Amida, todo eso no es un obstáculo si uno no olvida los temas del Gran Vehículo. Aquellos, que, obnubilados por la insciencia y la ilusión, pretenden que, puesto que el Gran Vehículo es una práctica difícil, es menester contar con la fuerza de algún

otro [Amida], no pueden ser llamados « gentes que han estudiado el Gran Vehículo ». En consecuencia, aquellos que dicen: « Yo he estudiado la puerta del Dharma del Gran Vehículo, pero como es difícil en adelante practicaré la invocación de Amida », son vilipendiadores del Gran Vehículo. Si, al contrario, hubieran dicho: « Yo conozco la puerta del Dharma del Gran Vehículo, y es por eso por lo que practico solo la invocación de Amida », entonces habrían tenido razón.

Algunos pretenden que: « La puerta del Dharma que consiste en invocar a Amida ni rechaza el pecado ni abandona la estupidez; provisto que uno invoque el nombre de Amida, uno renacerá en la Tierra Pura y devendrá Buddha pronto. Por eso es por lo que es la mejor puerta del Dharma. Todas las puertas del Dharma de las demás escuelas son difíciles y por lo tanto le son inferiores ». Si fuera verdad que inclusive los pecadores y las gentes pueriles puedan realizar pronto el Despertar-correcto-justo pronunciando solamente el nombre de Amida, entonces esta puerta del Dharma no estaría adaptada únicamente a los seres vivos de capacidad débil que viven en las épocas de decadencia. En estas condiciones, predicar una puerta del Dharma difícil de practicar a las gentes de capacidad superior en la antigüedad hubiera sido un desvarío. Sin embargo, las predicaciones que hizo Sâkyamuni durante toda su vida son en su mayor parte teorías de la puerta del Dharma difícil de practicar que la escuela de la Tierra Pura rechaza. En pocos sûtras se habla de « Ir a renacer [en la Tierra Pura] » gracias a la invocación de Amida. No hay más que tres sûtras de la Tierra Pura que exponen verdaderamente la práctica de la Tierra Pura. ¿Acaso el Tathâgata habría enseñado así, desvariando, diferentes puertas del Dharma por falta de inteligencia?.

## 83. La invocación de Amida no es el Gran Vehículo [Mahâyâna] perfecto

**Pregunta.–** Algunos pretenden que la puerta del Dharma que consiste en invocar a Amida es también del Gran Vehículo. ¿Acaso tienen razón?.

**Respuesta.–** El recogimiento en la invocación de Amida no puede ser ni grande ni pequeño; esta distinción nace según la capacidad de comprensión. En los sûtras, tales como el Nirvâna Sûtra y el Ratnakûta Sûtra, etc., se dice: « Hay dos tipos de Teorías en el Buddha expuestas respectivamente en los sûtras perfectos y en los sûtras imperfectos. Los seres vivos de las épocas de decadencia se apoyarán sobre la teoría de los sûtras perfectos y no sobre la de los sûtras imperfectos. Enseñar que el Buddha está fuera de los ignorantes y que hay una tierra pura fuera de una tierra manchada es un sûtra imperfecto, pero explicar que no hay ninguna distinción entre ignorancia y santidad, pureza y mancha, es una teoría del Gran Vehículo perfecto... » Así pues, según este pasaje, la escuela de la Tierra Pura pretendía que hay una tierra pura fuera de una tierra manchada y que el Buddha está fuera de los ignorantes, y uno no puede decir que esto sea una teoría del Gran Vehículo perfecto. En el Sûtra de la Meditación sobre Amitâyus se puede leer: « Inclusive entre las gentes que renacen en la Tierra Pura, gracias a la práctica de la invocación de Amida, los hay de capacidad débil o bien que están limitados, que llegan a escuchar a Avalokitesvara y a Mahâsthamaprâpta predicar una puerta del Dharma del Gran Vehículo extremadamente profundo solo después de haber pasado doce grandes kalpas en un loto, y así llegan por primera vez a la orilla del Despertar».

Aquellos que renacen en la Tierra Pura no llegan inmediatamente al Despertar correcto. Si la practica de la invocación de Amida perteneciera al Gran Vehículo [Mahâyâna] supremo, ¿porqué, entonces, habría de decirse que uno llega por primera vez a la orilla del Despertar si uno es capaz de escuchar, además, la teoría del Gran Vehículo después del renacimiento?. Sabed bien que se aconseja esta práctica a las gentes que no tienen ninguna impregnación del Gran Vehículo a fin de hacerles realizar la Iluminación del Gran Vehículo después de haberles

hecho renacer primero en la Tierra Pura. Se aconseja también esta práctica a aquellos que están pesadamente obstruidos y que son ininteligentes, inclusive entre los practicante del Gran Vehículo y a quienes cuesta mucho trabajo entrar en la Iluminación fácilmente, a fin de hacerles llegar pronto a la gran práctica gracias a la fuerza del pensamiento protegido por los Buddhas. Si se trata de alguien sagaz, entrará en el recogimiento sin aspecto de invocación de Amida en el curso de recogimiento con aspectos de invocación de Amida. Esto es conforme al Pratyutpannasamâdhi Sûtra. Pero aunque eso sea así, no es todavía una puerta del Dharma extra-superior y perfecta.

## 84. La invocación de Amida en el Gran Vehículo [Mahâyâna] perfecto

**Pregunta.–** En el curso de los tiempos, se han encontrado gentes pertenecientes al Mahâyâna perfecto que practicaban igualmente la invocación de Amida. Muchos Maestros del Zen han alabado la invocación de Amida. De modo que, ¿porqué debería uno menospreciarla?.

**Respuesta.–** Yo no he pretendido que la invocación del nombre de Amida sea incompleta. El Nirvana Sûtra declara: « Las palabras, bien sean groseras o refinadas, retornan todas al Principio primero...» El Saddharmapundarîka Sûtra declara: « Todos los hechos de la vida y del trabajo no contravienen al aspecto real... » Cuando uno ha llegado a la verdad del Mahâyâna, todas las palabras, todos los actos del mundo son el Mahâyâna perfecto. Con mayor razón entonces, ¿porqué iba yo a pretender que la invocación del nombre de Amida pertenece solo al Hinâyâna [Pequeño Vehículo]?. Algunos de los Maestros que han instituido la escuela de la Tierra Pura, han distinguido provisoriamente una tierra pura de una tierra manchada, han separado la fuerza propia

de la fuerza de « algún otro » [Amida] a fin de guiar mejor a las gentes pueriles, aunque esos maestros conozcan ellos mismos la verdad profunda del Mahâyâna. Así pues, uno no puede calificar de « ininteligentes » a esos Maestros. Eso es la gran misericordia y una estratagema de los bodhisattvas. Pero no se precisa por eso llamar « Mahâyâna perfecto » a la invocación de Amida de los devotos de la escuela de la Tierra Pura que buscan una tierra pura fuera de una tierra manchada. Aunque haya imperfecciones en las doctrinas del Buddhismo, no se puede pretender que son inútiles, pues son una introducción a estratagemas destinadas a guiar. El Nirvâna Sûtra y los demás han rechazado la imperfección porque querían hacer saber la intención verdadera del Buddha que apunta a la perfección.

Existe también una receta de invocación del Buddha en la escuela de la Fórmula y no está en la línea de pensamiento de las gentes de la escuela de la Tierra Pura. Aunque el zenista invoque también el nombre del Buddha, eso no es con las mismas intenciones que un devoto ordinario habituado a invocar a Amida. En la escuela del Zen la práctica no tiene ningún aspecto definido. Hacer encantaciones según el Sûrangama Sûtra y según la gran misericordia, etc., es una cosa recientemente adoptada en la escuela del Zen. Ella no ha fijado ninguna creencia especial en tal o cual Buddha para venerarle principalmente. Aquellos que veneran en particular a Avalokitesvara o a Ksitigarbha, etc., invocan su nombre respectivamente. Si un devoto del Tathâgata Amida invoca su nombre, ¿qué hay de molesto en eso?. Algunos devotos de la escuela del Zen de hoy día toman la puerta del Dharma que consiste en invocar a Amida por Hinâyâna y a aquellos que practican la invocación de Amida por gentes estúpidas; así pues, se apartan entonces de ellos a cualquier precio porque no saben que la verdad de los Patriarcas se encuentra en todos. El Sûtra de los Pensamientos Benéficos declara: « Hay gentes que no creen en la puerta del Dharma del Mahâyâna, que la detestan y la rechazan después de haber oído hablar de ella. Eso podría compararse a un hombre pueril que detesta el aire y huye corriendo de él. Si se encuentra a alguien

que tenga piedad de él, ese mismo será igualmente pueril si pretende: « ¿Cómo podría yo atraer a este hombre salido del aire para volverle a introducir en el aire?». Eso equivaldría a decir, si uno tuviera piedad de aquel que abandona el Mahâyâna: «¿Cómo podría yo volver a introducir a ese pueril en nuestro Mahâyâna?»... ».

## 85. Significación de la alabanza o vilipendio sobre la invocación de Amida

**Pregunta.– ¿**Acaso se debe entonces dejar continuar a aquellos que creen en la invocación de Amida bajo pretexto de que no difiere de las verdades de los Patriarcas?.

**Respuesta.–** Aquellos que creen en la verdad emitida por los Patriarcas saben que todas las acciones y todos los comportamientos no son otra cosa que el Principio; por eso es por lo que invocan a veces a Amida, leen Sûtras, y hacen encantaciones. Por lo tanto no rechazan las invocaciones de Amida. Algunos habituales de la invocación de Amida tomaban la invocación del nombre de Amida por la única práctica auténtica y todo lo demás por inutilidades. Esta opinión contraviene a la verdad del Mahâyâna. La opinión de estas gentes no está de acuerdo con la verdad emitida por los Patriarcas del Zen. Inclusive si uno cree en la escuela del Zen, es un grave error pretender que la meditación sedente es la práctica auténtica y que todo lo demás es inútil. Sin embargo, los novicios que practican sin desvío la meditación sedente, abandonando temporariamente todas las demás prácticas y todos los demás asuntos no son

menospreciables. Eso es por así decir una elección en la no-elección.

Los Antiguos venerables que han instituido la escuela de la Tierra Pura han rechazado todas las demás prácticas a fin de consagrarse primero a ese recogimiento de la práctica única [de la invocación de Amida]. Pero eso no quiere decir que hayan tenido críticas que hacer sobre las demás prácticas. El espíritu en el cual los Maestros iluminados critican a la escuela de la invocación de Amida no tiene en absoluto nada semejante al espíritu que anima las discusiones vulgares. Y este espíritu [de los maestro] animaba igualmente sus críticas hacía la escuela de la invocación de Amida y sus críticas hacia las demás escuelas. Además, si un herético o un malo vienen a discutir con un iluminado, éste no debe tomarles por gentes insignificantes ni tomarse a sí-mismo por un noble. Antes bien, debe sermonearles a fin de destruir su punto de vista perverso que les lleva a hacerles creer en su superioridad y en la inferioridad de la doctrina del Buddha, pues no saben que no hay siquiera un hilo de distinción entre santidad e ignorancia. El Sûtra del Despertar Completo declara: « Los Dharmas que cumplen los bodhisattvas y los heréticos son respectivamente el Despertar... » El Bodhisattva-Sin-Desprecio se prosterna delante de todos los malos, heréticos, hombres malos, y hombres buenos sin distinción y les dice: « Yo os respeto profundamente. No podría despreciaros, pues vosotros practicáis todos la Vía del Bodhisattva... » Cuando los estudiantes del Mahâyâna entreabren para los demás la puerta de las estratagemas después de haber llegado ellos mismos primero a ese Arrozal Profundo, ocurre a veces que vilipendian a los demás y que menosprecian los dharmas estableciendo provisoriamente bueno y malo en lo sin-bueno-ni-malo. Pero si uno discute sobre bueno o malo bajo el fuego del egoísmo y del sectarismo, uno no es discípulo del Buddha. ¿Cómo podría uno estar conforme así con la Verdad?.

## 86. Rebajamiento y elevación, alabanza y vilipendio entre los zenistas

**Pregunta.–** He oído decir: « Un Maestro iluminado ora hace reproches al Buddha y a los Patriarcas, ora alaba al Buddha y venera a los Patriarcas. Se llama a eso rebajamiento y elevación, alabanza y vilipendio »; es un medio utilizado en la escuela del Zen. Cuando reprocha las ideas falsas y alaba las ideas correctas de los estudiantes, entonces reprocha y alaba verdaderamente. ¡Pero de ahí a hacer reproches y alabanzas al Buddha y a los Patriarcas! ». ¿Porqué es eso así?.

**Respuesta.–** Los Maestros iluminados no apuntan al Buddha y a los Patriarcas, antes bien utilizan este medio de los reproches o de las alabanzas al Buddha y a los Patriarcas a fin de guiar a los estudiantes. Un Antiguo ha dicho: « No hay ninguna distinción, ni tan siquiera del grosor de un hilo, entre vosotros y el Buddha y los Patriarcas... » De modo que, ¿porqué el Buddha y los Patriarcas iban a ser admirados por los iluminados y los ignorantes menospreciados?. Así pues, ora alaban y ora critican por toda suerte de medios, únicamente con el fin de hacer llegar al ámbito profundo donde no hay ninguna distinción entre ignorancia y santidad, pero ni la alabanza ni el vilipendio son su verdadero objetivo. El estudiante de espíritu lento no lo sabe; siguiendo las palabras del Maestro, es dichoso cuando es alabado, y se encoleriza cuando es criticado. E inclusive si no llega a encolerizarse, reflexiona cuales son sus faltas que han provocado las críticas del Maestro y busca entonces mejorarse. Sin embargo, en nuestra época, aquellos que (inclusive entre los pretendidos monjes bien dotados), manipulan de palabra una no-distinción entre ignorancia y santidad, si no han llegado todavía a ese Arrozal Profundo, entonces ocurre que ven realmente en los estudiantes aspecto de buenos o de malos y los critican o los alaban con todas las consecuencias. El Sûtra del Despertar Completo declara: « Los estudiantes del Despertar en las épocas

de decadencia adquieren un poco de intuición pero no pueden desraizar el egoísmo, y eso es por lo que, si atraen a algún devoto a su escuela, se regocijan por ello, pero si por el contrario encuentran contradictores, entonces se encolerizan... ».

## 87. Capacidad sagaz y capacidad lenta

**Pregunta.–** Se dice que no hay ninguna distinción, ni siquiera del grosor de un hilo, entre ignorancia y santidad. ¿Porqué entonces habláis vos de iluminado y de no-iluminado respecto a los monjes bien dotados y hacéis una distinción entre capacidad sagaz y capacidad lenta respecto a los estudiantes?.

**Respuesta.–** La distinción que yo hago entre capacidad sagaz y capacidad lenta en el hombre no tiene el sentido conocido generalmente. Entiendo por « capacidad lenta » no creer que nosotros no somos diferentes del Buddha y de los Patriarcas, inclusive si hemos comprendido todas las puertas del Dharma; dicho de otro modo, no hay ninguna persona pueril que sea en verdad diferente del Buddha y de los Patriarcas. Y distingo monje-bien-dotado iluminado de monje no-iluminado porque algunos olvidan la no-distinción entre extravío e Iluminación y porque tratan de la doctrina teniendo por base su egoísmo y sectarismo, creyéndose iluminados, y tomando a los estudiantes por extraviados; y eso es lo que yo llamo « monjes no-iluminados ». Pero eso no quiere decir que haya monjes originalmente estúpidos e inferiores a los Maestros iluminados. Esta puerta del Dharma no es comprensible por conjetura. Solo el hombre que ha llegado a esta situación puede comprender eso por primera vez.

## 88. El monje del Zen y la observancia de las Prohibiciones

**Pregunta.–** Algunos pretenden que los practicantes del Mahâyâna no están obligados a respetar las prohibiciones. ¿Acaso tienen razón?.

**Respuesta.–** Las predicaciones de los Buddhas son infinitas, pero no salen de los tres estudios: las prohibiciones, la concentración y la sapiencia. Estos tres estudios se encuentran en el Espíritu único de los seres vivos. Por eso es por lo que, si uno llega a la fuente del Espíritu único, la virtud magnífica de los tres estudios se satisface completamente. Eso podría compararse a procurarse una joya mágica de la cual llueven todos los tesoros. En consecuencia, la búsqueda de la fuente del Espíritu único fue llamada: práctica del Mahâyâna, y es en este sentido como se dice: « Que uno no está obligado a respetar particularmente las prohibiciones ». El Nirvâna Sûtra declara: « Practicar según el Mahâyâna sin pereza se llama: respeto de las prohibiciones...» Pero pretender que un practicante del Mahâyâna no debe sentirse molesto por no tener en cuenta las prohibiciones es un grave error. Todos los Maestros de la Doctrina y del Zen que hicieron prospero el Dharma del Tathâgata, bien sean aquellos que vivieron en la época del Buddha, o bien sean aquellos que vivieron después de su muerte, respetaron todas las prohibiciones. En la época del Buddha ninguna forma diferenciaba a los monjes del Zen, de la Doctrina, y de la Disciplina. Del lado de la forma observaban los ritos de la Disciplina, del lado del espíritu practicaban todos la concentración y la sapiencia. Los hombres de las épocas de decadencia capaces de acumular estos tres estudios son raros; no carece por tanto de razón el que el Buddhismo se haya separado en tres escuelas. Las críticas de cada una de ellas son errores que tienen por causa del dogma de cada una de ellas. En el Sûtra de la Resolución del Pseudo-Dharma, se puede leer: « En las épocas de decadencia los monjes del Zen, de la Disciplina, y de la Doctrina se dividirán en categorías que se criticarán mutuamente y acabarán por arruinar el Dharma del Buddha. Se semejan a los gusanos que

roen la carne del león... ». De modo que, inclusive si los monjes del Zen, de la Doctrina, y de la Disciplina están tocados de egocentrismo por no-agotamiento de sus pasiones, ¿porqué, si se llaman discípulos del Buddha contravienen Sus últimas voluntades?.

El Dharma del Buddha fue transmitido a la China bajo el emperador Ming de la dinastía de los Han Posteriores y en aquel entonces las formas de los monjes eran exactamente tales cuales eran en la época del Buddha. Pero bajo los T'ang, y desde el Maestro del Zen Ta-she de Po-tchang los monjes del Zen no habitan ya en los monasterios de la Disciplina, sino que han creado en otras partes monasterios Zen cuyos ritos y reglas no son ya los mismos que los de los monasterios de la Disciplina. Po-tchang explica porqué: « En las épocas de decadencia las gentes tienen poca capacidad y aquellos que son capaces de acumular la observación de las prohibiciones, la concentración y la sapiencia son raros. Si un practicante del Zen habitara entre los disciplinarios, olvidaría la « Condición tan importante » ocupado como estaría por el estudio de disciplinas tales como obediencia o desobediencia, autorización o desautorización de las prohibiciones, las cinco categorías o los sietes tipos de pecados, etc. Por eso es por lo que he separado los monasterios Zen... » No hay que precisar que eso no quiere decir en absoluto que Po-tchang quisiera que los monjes del Zen no observen las prohibiciones. En consecuencia, en sus reglas explica en detalle la manera de observar los ritos monásticos del Zen.

## 89. El Zen en la escuela del Zen

**Pregunta.–** La concentración se explica claramente en todas las escuelas. ¿Porqué, entonces, se dice de las escuelas del Zen que ella es una transmisión particular fuera de la Doctrina?.

**Respuesta.–** La práctica de la concentración no es propia únicamente al Buddhismo, sino que se encuentra también en los heréticos. Es gracias a la fuerza de la concentración como uno nacerá en el mundo Formal o No-Formal. Se llama a eso: « cuatro Zen » u « ocho concentraciones » [cuatro concentraciones del Zen en el mundo Formal más las cuatro concentraciones del Vacío en el mundo No-Formal], etc., que los heréticos toman por objetivo supremo. En las escuelas del Zen, a pesar de su nombre, no se practica la misma concentración que en las demás escuelas. Sin embargo, aunque se habla siempre de concentración en todas las escuelas en las épocas de decadencia, sus practicantes han devenido raros y únicamente los devotos de la escuela del Zen practican todavía la meditación sedente; es por eso por lo que las gentes de las demás escuelas dicen que la escuela del Zen es una escuela donde se practica la concentración y los zenistas piensan lo mismo. Si no fuera así, la venida del Patriarca desde el Oeste no tendría sentido. En el Lankâvatara Sûtra se exponen cuatro aspectos del Zen: 1º) Zen practicado por las gentes pueriles: estado en el cual no surge ningún pensamiento y en el cual no nace ninguna discriminación y que los ignorantes y los heréticos toman por la concentración. 2º) Zen de observación del sentido: grado de aquellos que pertenecen al Pequeño Vehículo [Hinâyâna] y de los bodhisattvas de los Tres Sabios que observan y meditan sobre el sentido de las puertas del Dharma. 3º) Zen que tiene por objeto la realidad: práctica maravillosa donde no se dé mérito de los bodhisattvas por encima de la primera Tierra que se reposan en la verdad del Sendero del Medio y del aspecto real. 4º) Zen puro del Tathâgata: aparición de la Sapiencia santa de la consciencia de Sí-mismo cuando se penetra en la Tierra del Tathâgata; es el Zen del Tathâgata del cual se habla en la escuela de los Patriarcas. Un Antiguo ha dicho a un estudiante: « Tú no has comprendido más que el Zen del Tathâgata, pero no conoces todavía el Zen de los Patriarcas ». Sabed así que la escuela del Zen no tiene nada que ver con la concentración de la cual se habla en las demás escuelas.

El Zen proviene de la palabra sánscrita « Dhyâna » que fue traducido en Chino por: meditación correcta o reflexión tranquila. El « Dhyâna » figura entre las tres contemplaciones que se explican en diversos sûtras, entre los cuales está el Sûtra del Despertar Completo. La exponen en particular, separadamente de las otras dos contemplaciones: concentración y sapiencia. El Maestro del Zen Song-mi de Kouei-fong la llamó: « Contemplación del Espíritu absoluto ». Se dice en la « Introducción general a la Colección de juicios críticos sobre las fuentes del Zen » de Kouei-fong: « Sólo el dogma transmitido por Bodhidharma corresponde al Dhyâna verdadero, y es por eso por lo que se le nombró escuela del Zen... »

## 90. Superioridad o inferioridad, falso o verdadero en las Puertas del Dharma

**Pregunta.–** Aquellos que han realizado verdaderamente la gran Iluminación no pueden vacilar entre falso y verdadero. Así pues, inclusive si el Malo o un herético les predican diferentes puertas del Dharma, no serán engañados. ¿Pero como podrían aquellos que todavía no han alcanzado la Iluminación correcta distinguir lo verdadero de lo falso?. Sin embargo, las puertas del Dharma que han expuesto nuestros predecesores no son semejantes [entre sí], y la práctica y la vigilancia indicadas por los maestros de nuestro tiempo son también variadas. ¿Cómo pueden entonces discernir los novicios lo que es falso de lo que es verdadero?.

**Respuesta.–** En las épocas de decadencia las doctrinas perversas prosperan y perturban frecuentemente al Dharma verdadero. En el mundo profano, cuando se trata de sumô [lucha japonesa], de carreras de caballos, del juego de ajedrez o de la oca, etc., previamente se definen las reglas del juego y acto seguido se puede jugar con claridad. Cuando se trata de un feudo

o de la gravedad de un crimen, etc., es verdaderamente difícil decidir lo que es justo o injusto; pero si se recurre a las autoridades, el problema no dejará de resolverse al fin. En el Dharma del Buddha no hay ninguna regla definida previamente. Aunque cada uno, sobre la base de su comprensión, pretende que su puerta del Dharma es la mejor, las demás no lo admiten. El Dharma del Buddha no es como un asunto mundano y uno no puede recurrir a las autoridades. Aunque los textos a los cuales se remite cada uno como prueba en su apoyo sean palabras del Buddha y de los Patriarcas, como son interpretadas según el interés y la obstinación, no son pruebas suficientes. Cada uno hace de la certificación de su monje-bien-dotado, en el cual cree, una prueba, pero, puesto que eso es testimonio de un « familiar », no se puede creer en ello. Sin embargo, las gentes pueriles se basan sobre sus creencias ilusorias y basta que crean en una escuela para que detesten a todas las demás. Hay gentes que, una vez que comienzan a creer en su monje-bien-dotado (maestro) consideran a todos las demás escuelas como inferiores y no quieren ya ni oír hablar de ellas. Estos son gentes pueriles entre los pueriles. Otros no aciertan a decidirse porque las puertas del Dharma de las distintas escuelas son diferentes y las indicaciones de los monjes-bien-dotados tampoco son las mismas; su espíritu está ausente y no se deciden ni por la ola ni por la playa. Ninguno de ellos cree todavía en el principio de la transmisión particular fuera de la Doctrina.

Aquellos que creen bien en el principio fuera de la Doctrina saben que el Dharma auténtico no consiste en palabra, inclusive si todavía no han realizado la Iluminación; no les ocurre, por consecuencia aferrarse y apegarse en extremo a las palabras de un Maestro y no respetar más que eso. La diferencia de las palabras utilizadas por cada Maestro no puede ni fastidiarles ni confundirles. Los alimentos que hay en el mundo no tienen todos el mismo gusto: ¿cuál de entre ellos podría uno pretender que tiene el gusto fundamental?. Los gustos de los hombres también son variados: algunos prefieren lo que está azucarado, a otros les gusta lo que está salado. Así pues, si alguien pretende, basándose

en su propio gusto, que el gusto de los demás es falso, es que es llanamente idiota. Ocurre lo mismo con la Puerta del Dharma. Si uno pretende que: «El carácter y los deseos de los seres vivos no son todos los mismos; por consecuencia, pienso para mí mismo que esta Puerta del Dharma es venerable», uno tendrá razón; pero si basándose únicamente sobre su opinión, uno se aferra al pensamiento de que esa Puerta del Dharma es una teoría justa y que todas las demás Puertas del Dharma no son verdaderas, eso es una teoría falsa. El Saddharmapundârika Sûtra declara: « El rey del Dharma-que-quiebra-el-ser aparece en el mundo y predica de diferentes maneras según el carácter y los deseos de los seres vivos... ». Sabed pues, que los diversos tipos de Puertas del Dharma del Tathâgata se han predicado provisoriamente según el carácter y los deseos trastornados por el extravío de los seres vivos. ¿Porqué, entonces, habría de penar en la aflicción por la superioridad o inferioridad, buen o mal aspecto de todos los tipos de Puertas del Dharma, inclusive si aciertan a escucharlos, el corazón de aquellos que se dirigen directamente hacia el Fondo donde los seres vivos y el Buddha todavía no se han separado?. Un Antiguo ha dicho: « Es a fin de salvar a todos los corazones por lo que el Buddha predicó todo tipo de Dharmas. Pero yo no tengo corazón alguno; ¿porqué razón, entonces, me iban a hacer falta todo tipo de Dharmas?... »

## 91. Sucesión de la transmisión particular fuera de la Doctrina

**Pregunta.–** Algunos doctrinales reprochan a la escuela del Zen que: « No se apoya sobre la doctrina del Buddha y no da importancia al razonamiento. Pretendiéndose una transmisión particular fuera de la Doctrina, inventa teorías según su fantasía. Por tanto, nadie puede tomarla en serio... » ¿Acaso tienen razón?.

**Respuesta.–** Hablan así porque estudian la Doctrina exclusivamente al pie de la letra, pero no conocen en absoluto el sentido verdadero de la Doctrina. Si uno conoce la intención verdadera del Buddha cuando creó las Puertas de la Doctrina, entonces uno cree necesariamente en una transmisión particular fuera de la Doctrina y uno puede llamarse un « verdadero doctrinal ». El Lankâvatâra Sûtra declara: « Yo [Buddha] no he predicado nunca, ni siquiera una sola palabra, desde el Parque de las Gacelas hasta el río Aciravatî... » Si la cosa es según este pasaje del sûtra, ¿porqué, entonces, habría de adherirse uno ni siquiera a la Doctrina « existente » que el Buddha estableció durante toda su vida?. El Sûtra de la Resolución del Seudo-Dharma declara: « Aquellos que toman al pie de la letra los textos son enemigos de los Buddhas de los tres tiempos... ». ¿Cómo va a poder ser, entonces, que uno esté de acuerdo con las intenciones del Buddha si uno se encierra obstinadamente en el sentido de los textos, tales como sûtras o sâstras?. El Sûtra del Despertar Completo declara: « La enseñanza del sûtra es como un dedo apuntando a la luna... » Es para mostrar más directamente la luna por lo que uno la señala con la ayuda de un dedo. Pero aquel que fija su mirada sobre el dedo no ve la luna. Además, si se pone a hablar de ese dedo, de su longitud o de su grosor, y discute sobre sí es grande o pequeño, entonces es verdaderamente un extravío entre extravíos. Los Antiguos que han precedido a los doctrinales conocían todos la intención verdadera del Buddha; no se preocupaban por lo tanto del dedo de la Doctrina, sino que antes bien lo utilizaban provisoriamente a la intención de las gentes de capacidad media o inferior que no pueden ver directamente la luna. En consecuencia, para expresar sus intenciones verdaderas, establecieron en todas las escuelas Puertas del Dharma indecible e inasequible tales como el abandono de la expresión en el Hossô, el silencio santo en el Sanron, el sentido magnífico en el Tendai, y la posición final en el Kegon [Avatamsaka]. El esoterismo rechaza la expresión: « sin palabra ni expresión » del exoterismo, bajo pretexto de que es todavía una Puerta del Dharma de interrupción

de las pasiones, y coloca más alto la « palabra según el sentido ». Según este esoterismo « la palabra según el sentido », de la cual se habla en los tres tiempos y eternamente, designa la palabra secreta e inconcebible que rebasa el dominio de « palabra o sin-palabra ». Es menester no creerla adherida a la ilusión y es por eso por lo que se puede leer en un sûtra: « Yo [Buddha] no tengo nunca nada que decir en el punto supremo y misterioso. Predico solamente para el beneficio de los seres vivos ». Se dice en el Comentario del Mahâvairocana Sûtra: « En cuanto a la intuición propia del Tathâgata, ni aquel que la observa la ve ni aquel que quiere predicarla encuentra palabra alguna. Nadie puede exponerla a los demás por la palabra ».

El gran Maestro Denkyô expresó el deseo de pedir prestado el « Comentario sobre el Sûtra de la Aparición del Principio » [traducido por Pou-k'ong en la época de los T'ang] al gran Maestro Kôbô. Entonces este le dijo: « Las palabras no pueden reflejar la verdad profunda secretamente guardada, únicamente el espíritu puede transmitirla al espíritu. Las palabras no son más que residuos; las palabras son solo guijarros... » Está claro, pues, que el sentido fundamental no reside ni en las palabras ni en la expresión. ¿Porqué, entonces, « la transmisión particular fuera de la Doctrina» iba a ser el fruto de la imaginación?.

El gran Maestro Denkyô erigió su Tabla genealógica de la transmisión del Dharma del Buddha nacida de su Intuición interior de esta manera: « Tabla genealógica de los Maestros que transmiten el Dharma atestiguado por el gran Maestro Bodhidharma; tabla genealógica de los Maestros que transmiten el Dharma en la escuela Tendai-Loto del Buen Dharma; tabla genealógica de los Maestros que transmiten el Precepto completo y súbito para los Boddhisattvas del Tendai; tabla genealógica de los Maestros que transmiten los dos mandalas, de la preñez y del diamante... » Es evidente que el gran Maestro Denkyô pertenece también a la sucesión de la escuela del Zen.

En tiempos del Emperador Saga, obedeciendo a una orden imperial el monje japonés Egaku viajó a la tierra de los grandes T'ang a fin de perfeccionarse allí en el Dharma del Buddha.

Solicitó la instrucción del Maestro nacional Ngan de Yen-kouan [Discípulo de Ma-tsou] y le sucedió en el Dharma del Zen. De modo que rogó al Maestro del Zen Yi-k'ong, que era monje de su comunidad, que viniera al Japón; le alojó en la sala Oeste del templo Tô-ji. El gran Maestro Kôbô les hizo saber al emperador y a la emperatriz que fueran a visitarle. La emperatriz, cuya impregnación del pasado se abrió, realizó la Iluminación fuera de la Doctrina. Ella fundó el templo Danrin-ji en Saga y fue llamada así la emperatriz Danrin. Invitó al Maestro del Zen Yi-k'ong a que viniera a habitar allí pero él la dijo. « Todavía no ha llegado el momento de extender el Zen en este país. Por eso es por lo que aquellos que nos han precedido en este país han extendido sólo los vehículos doctrinales y no el Vehículo Supremo. Yo mismo no aportaré sino poco beneficio a este país ». Fue así como regresó junto a los grandes T'ang después de haber permanecido solamente tres años en el Japón. Para conservar a la posteridad la memoria de su paso hizo llegar una estela de piedra desde la China de los T'ang a fin de que se conservara en el templo Tôji. El epitafio era debido al monje K'i-yuan del templo K'ai-yuan. Su título era: «Registro de la primera transmisión del Zen al Japón ». De modo que, si la escuela del Zen fuera imaginaria, ¿porqué, entonces, el gran Maestro Kôbô habría recomendado a este Maestro del Zen?.

El gran Maestro Jikaku construyó un pabellón Zen en la cima del Monte Hiei e hizo que prosperara el Dharma del Zen. Se dice en la « Colección de las similitudes y diferencias de aspecto de la Doctrina » escrito por el gran Maestro Chishô: « Hay ocho escuelas de Buddhismo en el Japón. Seis se encuentran en la capital del sur [Nara]: Kusha, Jôjitsu, Ritsu, Hossô, Sanron, y Kegon; dos en la capital del norte [Kyôto]: Tendai, y Shingon. Las dos escuelas de Kusha y de Jôjitsu pertenecen ambas al Pequeño Vehículo [Hinâyâna]. La escuela Ritsu cubre ambos Vehículos, Grande y Pequeño. Las otras cinco escuelas pertenecen todas al Gran Vehículo [Mahâyâna]. Fuera de todas estas escuelas está la escuela del Zen que no forma parte de estas ocho. Los grandes Maestros del Monte Hiei han transmitido todos el Zen... »

¿Y quién podría sobrepasar a estos cuatro grandes Maestros en la búsqueda extrema del sentido profundo del exoterismo y del esoterismo? ¿Porqué, si la escuela del Zen hubiera sido el fruto de la imaginación, habrían respetado a esta escuela del Zen además de respetar como respetaban el exoterismo y el esoterismo?.

El príncipe Shôtoku es una reencarnación del gran Maestro Nan-yo que transmitió el dogma de Bodhidharma; es por eso por lo que el gran Maestro Bodhidharma apareció en el Monte Kataoka en Yamato en el momento en que el príncipe Shôtoku exaltaba el Dharma del Buddha. El príncipe hizo una poesía y se la dedicó:

« El viajero hambriento se hunde en el Monte Kataoka.
¡Ah! ¡el pobre!. No tiene padres »

El gran Maestro le respondió por la poesía siguiente:

« ¡Inclusive si el arroyo Tomi de Ikaruga
llegara a desaparecer,
Yo no olvidaría el nombre de mi emperador! »

Él se extinguió poco tiempo después de haber hecho esta poesía. El príncipe junto con sus vasallos transportó piedras, erigió con ellas un túmulo y colocaron en él el sarcófago del gran Maestro. Como los vasallos se extrañaban, el príncipe les dijo: «¡Entonces, reabrid la tumba, y sacad el sarcófago! ». Los vasallos cavaron pues la tumba, y después abrieron el sarcófago. Y he aquí que solo quedaba el hábito que el príncipe le había regalado en el momento en que se extinguió y con el cual había sido revestido, pero no encontraron su cuerpo. Los vasallos vieron en ello un prodigio y volvieron a poner el sarcófago donde estaba antes. Esta tumba subsiste todavía hoy. El venerable Gedatsu edificó un estupa por encima y colocó allí los retratos del gran Maestro y del príncipe. En su obra «Tratado sobre la Iluminación de la Predicación» el príncipe escribió: « El Patriarca del Sur de la India [Bodhidharma] me dijo que si uno quiere salir rápidamente de la vida-y-muerte es menester estudiar el Vehículo único fundamental

y que el sentido correcto del Vehículo único es el Espíritu del Buddha ». Y también escribió: « El Patriarca del Sur de la India [Bodhidharma] divide el Dharma del Buddha en dos partes: el interior de la Doctrina y el exterior de la Doctrina... » Este gran Maestro, Bodhidharma, era príncipe de Conjeebalam, en el sur de la India. Por eso se le llamó « Patriarca del Sur de la India ». El Dharma del Buddha fue extendido por primera vez en nuestro país por el príncipe Shôtoku. Ahora bien, si la escuela del Zen hubiera sido solo imaginaria, ¿porqué, entonces, el príncipe Shôtoku habría venerado tanto al gran Maestro Bodhidharma?.

Aunque el gran Maestro Denkyô tratara del dominio de cada escuela y de sus límites, no dijo nada ni sobre una superioridad ni sobre una inferioridad de la escuela del Zen. Aunque el gran Maestro Kôbô en su « Tratado sobre las diez Moradas del Espíritu » distinguiera los dominios y los límites del exoterismo de los del esoterismo y, además, razonara sobre las enseñanzas heréticas y de los dos vehículos, no criticó en él a la escuela del Zen porque sabía que el dogma fuera de la Doctrina no concede ninguna importancia al sentido. Es por lo que el gran Maestro Chishô ha dicho: « La escuela del Zen no forma parte de las ocho escuelas ». El Maestro del Zen Tche-kio [Tchong-fong] ha dicho: « Aquellos que no saben que el Zen está en la Doctrina no pueden pretender ser doctrinales. Aquellos que no saben que la Doctrina está en el Zen no pueden pretender ser zenistas... » Los doctrinales vilipendian el Zen, porque no solo no conocen el Zen, sino tampoco la Doctrina. Los zenistas vilipendian la Doctrina, porque no solo no conocen la Doctrina, sino tampoco el Zen. Se trata de esos tipos de gentes que el gran Maestro T'ien-t'ai ha llamado maestros del Dharma remendones » y « maestros del Zen de intuición obscura »

El Maestro nacional Tchong ha dicho: « El estudiante de la escuela del Zen debe seguir las palabras del Buddha. Las gentes que pertenecen al Gran Vehículo (Mahâyâna) perfecto buscan todos la fuente de los pensamientos propios a cada uno. Las gentes que no pertenecen al Gran Vehículo perfecto disputan entre sí. Son como el gusano que roe el cuerpo del león... » Se dice en los textos de la Disciplina que: «Inclusive los discípulos del Buddha

deben estudiar los Dharmas heréticos consagrándoles algunos momentos cada día. Si no conocen esas Puertas de los Dharmas heréticos, cometerán errores y no sabrán distinguir jamás si han caído o no en concepciones heréticas. Y más aún, si no conocen las Puertas de los Dharmas heréticos, no podrán batirlas... » En consecuencia, si un doctrinal quiere hacer la crítica del Zen, que busque conocer primero su dogma aprendiéndole junto a un monje-bien-dotado del Zen. Si, por su lado, un zenista quiere criticar la Doctrina, que comprenda primero a fondo las Puertas de esta Doctrina. Si esto es así, la disputas cesarán por sí-mismas. Pero si uno discute sin conocer ni el uno ni la otra, con el rostro congestionado y elevando el tono de su voz, ¿cuándo se llegará saber quien tiene razón?. Y sin llegar a ninguna salida en la discusión, uno cometerá forzosamente el pecado de murmuración contra el Dharma. ¡No hay nada más inútil que eso!.

## 92. De la redacción de estos Diálogos

**Pregunta.–** He redactado sin meta especial nuestros diálogos en el curso de nuestras entrevistas. ¿Acaso os molestaría que, volviendo a copiarlos en limpio, se los muestre a las gentes atraídas por la Vía?.

**Respuesta.–** La puerta del Dharma de los monjes del Zen no es como la de los doctrinales que guardan de memoria la puerta del Dharma que han estudiado y la escriben sobre un papel desarrollándola, y después se lo pasan a los otros. Basta que se presente la ocasión para que los zenistas den directamente una indicación. Eso se llama el « aporte cara a cara » y se compara a una chispa que brota de los pedernales o al relámpago pues no se puede seguir su rastro. Un Antiguo ha dicho: « Inclusive si uno capta el sentido fuera de la palabra, eso no es ya sino secundario... », y con mayor razón es eso así para aquellos que redactan sus

palabras y después se las descubren a los demás. Por eso es por lo que todos los Maestros de antaño han rechazado la redacción de sus palabras. Sin embargo, si nadie las hubiera redactado en absoluto, nadie podría ya guiar a nadie y así, inevitablemente, las colecciones de las palabras de los Antiguos se han extendido por el mundo. Pero eso no es la voluntad verdadera de la escuela del Zen.

Los Antiguos franqueaban la Puerta del Zen después de haber recorrido ampliamente la mayor parte de los libros Búddhicos y heterodoxos. Es por lo que su comprensión no es unilateral. Algunos devotos de la escuela del Zen en las épocas de decadencia no comprenden siquiera la verdad de la causalidad ni saben hacer la diferencia entre verdadero y falso. Pero, si entre tales gentes, alguno busca directamente el Fondo, de hora en hora, sin desfallecer en el espíritu de la Vía, entonces, a pesar de cien ignorancias y de cien comprensiones, será con mucho superior a las gentes de pequeña sabiduría que se detienen a medio camino. Si miro a mi alrededor, constato que las gentes no son minuciosas en su meditación sedente ni en su trabajo mental; no escuchan los sermones sobre los sûtras y los sâstras o sobre la Doctrina santa. Algunos toman por obtención del Dharma inclusive las concepciones heréticas o de los dos Vehículos, durante su posición sedente, porque esas concepciones les afloraron durante su posición sedente. Otros llegan a comprender las puertas del Dharma expuestas por los doctrinales y toman esta comprensión por dogma del Zen, porque son monjes del Zen. Es para corregir estos abusos de nuestro tiempo por lo que hago siempre conferencias sobre los sûtras y sâstras. Pocas gentes prestan oído atento a lo que quiero decir, inclusive cuando se trata de las Puertas de los Dharmas de la causalidad, de lo verdadero y de lo falso, que explico en detalle apoyándome sobre textos. Cada uno comprende y da un sentido diferente bien alabando o bien vilipendiando. Pero ni la alabanza ni el vilipendio tocan a mi humilde pensamiento. Con mayor razón, no pienso que la redacción de estos Diálogos en el Sueño sea útil. Sin embargo,

¿porqué esas palabras de alabanza o de vilipendio iban a impedirme anudar lazos concordantes o discordantes?.

## 93. La puerta del Dharma que vos mostráis verdaderamente a los demás

**Pregunta.–** ¿Cuál es la Puerta del Dharma que vos, Preceptor, indicáis verdaderamente a los demás?.

**Respuesta.–** ¡Sila (*)! ¡El sol es claro a medianoche!

(*) Sila es uno de los Tres Reinos de la antigua Corea.